3 1761 08149953 5

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

REVUE

DE

THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE

ET

COMPTE RENDU

DES PRINCIPALES PUBLICATIONS SCIENTIFIQUES

paraissant tous les deux mois

SOUS LA DIRECTION

DE

H. VUILLEUMIER, D. TH.

professeur de théologie à l'Université de Lausanne,

ET DE

PH. BRIDEL

professeur de philosophie à la faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud.

La vérité, sans la recherche de la vérité,
n'est que la moitié de la vérité.
A. VINET.

Trente-huitième année.

LAUSANNE

GEORGES BRIDEL & Cie ÉDITEURS

1905

Reprinted with the permission of the Revue de Théologie et de Philosophie

JOHNSON REPRINT CORPORATION
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED
Berkeley Square House, London, W.1

Les deux directeurs, MM. H. VUILLEUMIER et PH. BRIDEL, sont secondés par un comité qui se compose de MM. *Ph. Berger,* de l'Institut de France, à Sceaux (Seine) ; *E. Dandiran*, professeur à l'Université de Lausanne; *Marc Doret,* pasteur et professeur à Genève ; *H. Du Bois*, pasteur et professeur, à Neuchâtel ; *Gaston Frommel,* professeur à l'Université de Genève ; *Lucien Gautier,* à Genève, professeur honoraire de la Faculté de théologie de l'Eglise libre du canton de Vaud ; *P. Lobstein,* professeur de théologie à l'Université de Strasbourg; *Ernest Martin*, professeur à l'Université de Genève ; *Edmond Stapfer,* pasteur et professeur, à Paris.

BR
3
R4
année 38

LIBRARY
JUN 10 1968
UNIVERSITY OF TORONTO

Volumes 1-5 of this title were published as *Théologie et Philosophie.*

Commencing with Volume 6 the title changed to *Revue de Théologie et de Philosophie.*

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in the United States of America

SCIENCES ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSE [1]

PAR

A. REYMOND

Mesdames, messieurs,

Avant de poursuivre l'étude commencée l'hiver passé sur les rapports que la philosophie religieuse soutient avec la philosophie des sciences, nous nous proposons dans cette leçon de résumer les résultats auxquels nous étions parvenus.

Par le fait même de ses recherches, la philosophie religieuse, avions-nous dit [2], se distingue de la philosophie générale. Celle-ci tient le problème religieux pour important sans doute, mais comme n'intéressant pas directement par sa solution son existence. Affirmer que l'esprit humain est capable de savoir quelque chose, ne fût-ce que son impuissance à rien connaître; estimer que, malgré les apparences, il progresse dans l'acquisition du vrai, c'est là le seul postulat auquel est attaché le sort de la philosophie quel que soit du reste le domaine qui lui est attribué.

L'objet et le but que se propose la philosophie religieuse sont sensiblement différents. Elle considère comme une donnée irréductible l'expérience religieuse, sans pour cela la limiter à une forme historique spéciale (chrétienne, bouddhiste ou mahométane). Elle cherche au cours de son travail

[1] Leçon professée à l'Université de Lausanne.

[2] *Revue de théologie et de philosophie*, janv. 1904.

à justifier cette affirmation et s'efforce de déterminer la portée ontologique et cosmologique que l'expérience religieuse comporte. Chacun sent combien ce travail peut prêter à l'arbitraire. Comment procéder pour éliminer avec le plus de succès le coefficient des appréciations individuelles qui semblent inévitables dans une recherche pareille?

Dans le chaos de pensées contraires qui agitent le monde contemporain il est un domaine cependant où l'accord semble s'établir, c'est celui des lois scientifiques envisagées dans leur signification pratique et non dans leur portée métaphysique. Voici ce que nous voulons dire par là. D'expériences plus ou moins répétées le savant conclut à des lois générales et affirme que les phénomènes se conditionnent entre eux. Or la légitimité de l'induction et l'explication de la causalité soulèvent, comme on le sait, de graves problèmes métaphysiques. Mais leur solution n'intéresse pas l'existence et le progrès des sciences. Le savant sait, avec une confiance que l'expérience confirme, qu'un phénomène rigoureusement déterminé dans ses conditions se reproduit dans les mêmes conditions, l'expérience restant toujours et en dernier ressort juge des résultats acquis. Que l'électricité se propage sous forme d'ondes ou de courants, cette propagation se fait toujours suivant des directions et des vitesses constantes si les conditions du phénomène restent identiques. L'expérience scientifique nous offre donc un domaine où l'accord s'établit entre tous.

L'expérience religieuse par son existence et par son activité implique des affirmations qui portent sur les relations phénoménales dont s'occupe le savant. Dans quelle mesure ces affirmations sont-elles compatibles avec l'expérience scientifique? C'est là la première question à résoudre avant de tenter une solution générale du problème religieux.

Mais dans le travail de comparaison qui s'impose ainsi une difficulté surgit. Les affirmations de la conscience religieuse ne sont pas une donnée à priori de la pensée humaine et nous ne savons où les trouver dans leur pureté et leur généralité. Force nous est donc de prendre le contenu d'une reli-

gion déterminée. Nous choisissons ainsi comme données provisoires les affirmations de la conscience chrétienne dans leurs grandes lignes et telles que l'histoire des dogmes nous les révèle, cherchant à voir si elles contredisent, et jusqu'à quel point, l'expérience scientifique ordinaire.

On peut grouper à peu près comme suit les diverses affirmations de la conscience chrétienne dans le domaine qui nous occupe.

La première d'entre elles est d'une portée toute générale et concerne l'influence que la volonté exerce sur l'acquisition et le développement des connaissances religieuses. L'état actuel des sciences permet-il de nier ou d'affirmer cette influence, et que conclure quant à la logique?

Quant aux autres affirmations elles peuvent se grouper autour des trois données suivantes: Dieu, le monde extérieur et l'homme.

De Dieu la conscience chrétienne affirme tout d'abord qu'il existe et de plus qu'il est infini et éternel. L'éternité comme l'infinité de Dieu sont cependant contestées au nom des lois mathématiques; son existence l'est également par le fait que pour plusieurs les sciences suffisent à expliquer l'univers, son but et son origine.

En ce qui concerne le monde extérieur où nous vivons, la conscience chrétienne affirme qu'il a été créé par Dieu et que l'action de Dieu s'y manifeste sous forme providentielle. L'étude de la création et des miracles au point de vue scientifique permet-elle de maintenir cette prétention?

Quant à l'homme la conscience chrétienne le pose comme personnel, comme responsable et libre et comme doué d'une âme immortelle. Or la personnalité, la liberté et l'immortalité de l'homme ne sont-elles pas des réalités illusoires que la physiologie et la psychologie modernes ont fait évanouir?

La conscience chrétienne estime de plus qu'il y a communion entre Dieu et l'homme, et que cette communion s'établit grâce à une révélation divine dans l'histoire. L'étude des lois historiques et psychologiques combat-elle cette affirmation?

Tels sont grossièrement esquissés les divers problèmes que suggère une étude comparative entre les données de la conscience chrétienne et l'expérience scientifique ordinaire. Parmi ces problèmes nous avons, l'hiver passé, traité les suivants : la logique, Dieu et le nombre infini, les miracles et les lois scientifiques.

Rappelons les conclusions auxquelles nous sommes arrivés.

Si éloignée qu'elle puisse paraître de notre sujet, l'étude de la logique ne lui est pas indifférente cependant ; car les divers systèmes de logique qui se sont succédé dans l'histoire se sont tous efforcés de montrer comment et jusqu'où l'esprit humain était capable de connaître.

Une étude sur l'évolution qu'a subie la logique depuis ses origines jusqu'à nos jours montre que la difficulté inhérente à cette discipline est de poser un objet à la fois comme réel et comme intelligible. Quand je dis : « La somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, » j'énonce un jugement intelligible, qui se justifie grâce aux définitions posées par l'esprit. Mais rien ne me garantit que le triangle ainsi défini existe tel quel en dehors de l'esprit qui le pense. Au contraire lorsque j'énonce le jugement suivant : « Cette table est noire, » j'affirme une réalité donnée à l'esprit et qui ne dépend pas de lui, mais le rapport qui existe entre la table et la couleur noire reste une chose inintelligible, parce que la liaison nécessaire en échappe à la pensée.

Cette difficulté se ramène à déterminer la nature du concept et celle du jugement. Comment ce problème se présente-t-il à l'heure actuelle ? Par une analyse de plus en plus profonde, la pensée moderne est arrivée au résultat suivant : il y a disjonction entre la réalité telle qu'elle nous est donnée dans la perception et la façon dont nous la formulons. A ce point de vue les concepts (homme, table, noir, par exemple) ne sont pas, comme le pensait Platon, des éléments fournis de toutes pièces à l'esprit et ayant une existence indépendante. Les concepts sont déjà un jugement virtuel que l'esprit porte sur la réalité. Concevoir, c'est déjà juger. Il est

dès lors malaisé de découvrir dans le concept ce qui vient de l'esprit et ce qui est fourni par l'expérience.

La question devient plus pressante lorsqu'il s'agit de caractériser le jugement et sa portée; c'est là le problème central auquel tous les autres se ramènent. L'on sait de quelle façon magistrale Kant l'a posé dans la *Critique de la raison pure*, mais on ne peut dire qu'il l'ait résolu. La déduction transcendantale ne permet pas d'établir la réalité des objets auxquels se rapportent les jugements, et le désaccord entre la pensée et le réel subsiste. Une grave question se pose alors. Puisqu'il y a dualisme entre la réalité et ce qui nous en est intelligible, quelle position prendre dans les jugements que nous portons? Est-ce en agissant sous la catégorie du réel, est-ce au contraire en nous conformant à la catégorie de l'intelligible que nous affirmons notre être véritable ?

La deuxième de ces solutions qui fait de la pensée la mesure de la réalité est favorable, cela va sans dire, à l'idéal de la science; mais c'est à la première que les penseurs contemporains se rattachent en général et en ce sens ils favorisent les affirmations de la conscience chrétienne. Pour celle-ci en effet les réalités dernières sont inexplicables et il est des mystères qu'il faut adorer sans les comprendre. De plus, et comme Kant l'a fait remarquer, l'esprit est actif non seulement dans l'acquisition, mais dans l'élaboration même de toute idée; et ceci est en parfait accord avec le principe même du christianisme qui donne à la volonté un rôle prépondérant dans la connaissance de la vérité.

Il y aurait sur la logique dans ses rapports avec les sciences et le principe chrétien une étude à faire, du plus haut intérêt, mais ce que nous venons de dire suffit pour nous montrer que les solutions auxquelles s'arrêtent les logiciens modernes ne sont pas contraires aux affirmations de la conscience chrétienne.

Après ce problème d'une portée toute générale nous avons été conduits à examiner certaines affirmations qui concernent la nature de Dieu. La conscience chrétienne pose en effet Dieu comme un être qui tout en étant personnel est en même

temps éternel et infini. M. Renouvier a contesté cependant cette double affirmation en s'appuyant sur la contradiction du nombre infini. Et voici de quelle manière.

Une chose contradictoire, nous dit M. Renouvier, ne saurait exister, car le principe de contradiction qui régit notre pensée est en même temps la norme de la réalité. Ce dont nous ne pouvons avoir aucune notion est pour nous comme n'existant pas, c'est-à-dire, en fait, n'existe pas. Or le nombre infini est une notion absolument contradictoire, car il est impossible de concevoir un nombre qui serait le plus grand et le dernier de la série des nombres entiers. Supposer donc la réalité continue et divisible à l'infini, c'est vouloir réaliser le nombre infini, ce qui est impossible. La réalité ne peut se composer d'un nombre infini d'éléments. L'ensemble des étoiles par exemple forme un tout limité et fini. Ainsi en est-il de tous les phénomènes qui sont donnés à la conscience. Leur ensemble forme un tout composé d'un nombre fini de parties.

Reste cependant une difficulté. Les grandeurs géométriques peuvent être mesurées par le nombre, et cette mesure, pour être rigoureuse, semble comporter le nombre infini. Sans les nombres fractionnaires, en effet, il nous est impossible d'établir entre les grandeurs des rapports rigoureux. Par là sont engendrées des séries qui renferment un nombre de termes nécessairement infini, semble-t-il. M. Renouvier lève cette difficulté de la façon suivante. La continuité est une forme inhérente à nos conceptions d'espace et de temps, et par là elle est impliquée dans toutes nos représentations d'espace et de temps ; mais elle est tout idéale et reste une possibilité qui n'est pas réalisée dans les phénomènes. La division à l'infini doit donc être remplacée par la division indéfinie de la grandeur. Le continu et l'indéfini se justifient, mais à titre de possibles seulement et comme conditions de toute expérience; dans la réalité tout ensemble de phénomènes se présente comme un ensemble formé d'éléments discontinus et en nombre fini. Le nombre infini qu'emploient les mathématiciens doit donc être caractérisé comme un

nombre composé de parties très petites mais en nombre fini[1].

Par suite, et puisque le réel n'existe pour nous qu'à titre de phénomènes, Dieu, s'il existe, doit rentrer dans la catégorie du temps et de l'espace. Nous le concevons de plus comme un être personnel, c'est-à-dire doué de facultés qui se limitent par conséquent. Cela étant, Dieu a nécessairement commencé dans le temps. En effet, puisqu'il est personnel, c'est dire que des déterminations successives se produisent au sein de sa conscience. Or sous peine de réaliser la contradiction du nombre infini, nous devons supposer ces déterminations en nombre fini, ce qui nous empêche de concevoir Dieu comme éternel. Le même raisonnement nous prouverait que Dieu est limité dans l'espace, c'est-à-dire fini. Que vaut cette argumentation ?

Le nombre infini conçu comme un nombre entier est sans doute une notion contradictoire. Mais une étude historique et critique sur le développement de cette notion montre que l'analyse mathématique n'identifie pas pour cela le nombre infini avec un nombre indéfini, comme M. Renouvier le prétend.

Pour M. Renouvier, une variable est constituée par la somme de parties très petites et constantes. En mathématiques, une variable est une quantité essentiellement continue comme la grandeur, et qui se compare à des quantités fixes successivement plus grandes ou plus petites, suivant la marche de la variable.

L'infiniment grand n'est donc pas la somme indéfinie de quantités constantes et égales entre elles. C'est une quantité variable et continue qui devient plus grande que toute quantité donnée. L'infiniment petit de même n'est pas une division ultime et constante de l'espace. C'est une quantité variable qui devient plus petite que toute quantité donnée et qui, à la limite, se confond avec le zéro analytique ; ce zéro n'est point synonyme du néant comme le zéro arithmétique, mais il conserve une certaine réalité puisqu'il s'applique à l'étendue.

[1] Renouvier, *Essais de critique générale : Logique*, tome I, p. 375.

Les infinis des mathématiques doivent être considérés comme des nombres parfaitements définis, mais qui se distinguent des autres nombres, entiers ou fractionnaires, de même que les nombres π ou e. L'artifice de M. Renouvier consiste à faire de ces nombres-là des nombres entiers et à ramener la continuité mathématique à une discontinuité numérique. C'est par là qu'il peut appliquer la loi du nombre fini à tous les phénomènes.

Cette application est particulièrement délicate, lorsqu'il s'agit de Dieu. Et tout d'abord, puisque les phénomènes sont donnés dans les lois du temps et de l'espace, comment leur refuser le caractère de continuité qui est inhérent à ces lois, et qui seul nous permet de comprendre leurs liaisons et leurs rapports réciproques? Cela est surtout vrai du phénomène de conscience. Ce phénomène ne peut se réduire à une série d'états successifs et distincts ; le lien d'unité et de continuité qui caractérise les divers états de conscience, s'impose comme un fait irréductible à la mesure : Dieu est conçu par la conscience chrétienne comme la cause unique et vivante de qui tout dépend, et la contradiction du nombre infini ne permet pas de détruire cette affirmation. Quant à l'infinité de Dieu, si elle est prise comme synonyme de perfection, elle n'est pas incompatible avec l'idée de personnalité.

Si les sciences ne nous permettent pas de trancher les problèmes relatifs à l'existence et à la nature de Dieu, en est-il de même en ce qui concerne l'activité de Dieu dans le monde physique, et les affirmations de la conscience chrétienne relatives au miracle se laissent-elles justifier? Sur cette question, voici les résultats auxquels nous avions abouti.

Pour les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament le miracle est l'intervention visible dans la nature d'une volonté supérieure et cachée qui agit contrairement au cours habituel des choses. Sans connaître de lois scientifiques, au sens moderne du mot, les écrivains sacrés croient cependant au déterminisme habituel des événements qui s'enchaînent les uns les autres. Le miracle leur apparaît comme une rupture

de cet enchaînement et c'est par là qu'il révèle dans l'univers la présence du Dieu invisible.

Cette notion biblique du miracle, comme aussi la croyance à des faits miraculeux accomplis au cours de l'histoire, se maintiennent dans l'Eglise des origines ; elles se conservent également à peu près intactes au sein de l'Eglise catholique et cela jusqu'à nos jours ; les pèlerinages qui ont Lourdes pour but en sont un témoignage.

Dès le seizième siècle, c'est-à-dire à sa naissance, l'Eglise protestante prend une autre attitude, que déterminent divers courants philosophiques ainsi que l'éclosion des sciences physiques et naturelles. Sous cette double influence les penseurs protestants estiment que l'ère des miracles est définitivement close après l'âge apostolique ; seuls, les miracles rapportés dans la Bible doivent être dignes de créance comme signes de la révélation divine au sein du peuple hébreu. Sur ce dernier point cependant les avis se partagent.

Les uns admettent tous les miracles bibliques sans exception ; d'autres opèrent parmi ceux-ci un triage suivant l'importance religieuse ou morale qu'ils leur attribuent ; plusieurs enfin les rejettent tous absolument, comme contraires aux lois naturelles, physiques ou historiques. Le problème en effet se concentre sur le point suivant : le miracle est-il compatible avec les lois que les sciences formulent dans les domaines qui leur sont propres? La réponse semble facile ; tout essai de conciliation entre les faits miraculeux et la causalité scientifique échoue fatalement. Quelle que soit la loi invoquée, naturelle ou exceptionnelle, si vraiment c'est une loi, elle fait perdre au miracle sa signification biblique, pour le faire rentrer dans le cours naturel des choses. La cause seconde invoquée se substitue à l'action immédiate et visible de Dieu. Tout miracle suppose soit une création, soit le déploiement d'une force qui ébranle, qu'on le veuille ou non, les lois postulées par la science relativement à la conservation de la matière et de l'énergie.

Rejeter le miracle serait la solution la plus simple, si par là même la notion de la providence au sens chrétien du

terme n'était pas compromise jusqu'à disparaître. L'action providentielle de Dieu dans l'univers nous met en présence des mêmes difficultés que le miracle ; si Dieu agit réellement dans l'histoire et dans la vie des individus, la stabilité des lois scientifiques se trouve compromise ; or il serait grave au point de vue chrétien de nier la providence divine, puisque ce serait enlever à la foi chrétienne toute sa signification.

Mais une étude plus complète des lois scientifiques nous a amenés à distinguer dans tout problème de ce genre trois choses bien différentes :

1° L'expérience scientifique pure et simple, laquelle constate dans l'univers la répétition constante de certains phénomènes. Un bâton plongé dans un liquide transparent y apparaît toujours comme brisé.

2° La recherche de la cause qui justifie cette donnée constante ; et la vraie relation une fois trouvée, sa traduction sous forme de lois, mathématiques si possible. Dans l'exemple cité, est-ce la nature du bâton, celle du liquide ou tout autre cause qui produit le phénomène observé ? Comme on le sait, ce phénomène est dû à une déviation des rayons lumineux, déviation qui s'exprime par un rapport mathématique entre les sinus des angles d'incidence et de réfraction, et qui reste constant pour une même substance.

3° L'explication philosophique enfin, qui légitime à la fois l'expérience faite et la loi qui en est la traduction.

De ces trois stades, c'est le dernier surtout qui nous intéresse, car tous ceux qui nient le miracle invoquent consciemment ou inconsciemment l'explication philosophique que Kant a donnée de la science. Un examen attentif des lois scientifiques montre qu'en fait cette explication n'est pas justifiée. Les cadres inflexibles dans lesquels Kant place nos sensations et par là les phénomènes naturels ne correspondent pas à la réalité.

L'espace géométrique, par exemple, n'est pas une forme à priori, immuable et rigoureuse, imposée à nos sensations. Il nous est possible de concevoir et d'appliquer à l'étendue une autre géométrie que la géométrie ordinaire ou euclidienne.

Et ce que nous disons des lois mathématiques peut s'appliquer à toute loi scientifique. Une loi quelconque est déjà une construction opérée par le savant. Il faut distinguer entre l'univers construit par le savant et l'univers donné dans la perception. C'est seulement en les identifiant que l'on peut refuser au miracle toute réalité. Cette identification, la culture moderne nous pousse à la faire sans cesse et nous avons peine à nous représenter l'univers et ses phénomènes autrement que sous forme de lois scientifiques. Par habitude nous superposons aux données brutes de la sensation la vision scientifique des choses. A strictement parler il y a là un abus et sur les rapports qui existent entre l'univers du savant et l'univers réel, nous pouvons seulement dire ce qui suit : les faits vérifient les lois scientifiques conformément aux conventions qui ont été faites pour formuler ces dernières, mais, par contre, il nous est impossible de vérifier la valeur rigoureuse et absolue que nous attribuons à ces conventions. L'ensemble des lois scientifiques ne peut donc constituer un argument contre la possibilité du miracle, qui reste un fait d'expérience.

A ce point de vue, que comporte l'expérience scientifique, pure et simple ? Elle constate dans le monde physique l'existence de certaines constantes ; mais comme elle est et sera toujours incapable d'en déterminer la nature et d'en fixer la distribution ou la quantité absolues, elle ne peut vérifier ou contredire les affirmations de la conscience chrétienne sur l'action de Dieu dans l'univers. Une intervention providentielle de Dieu, réelle mais mystérieuse en ce sens qu'elle échappe aux procédés de l'expérimentation scientifique, reste donc en fait compatible avec cette dernière. Les infractions à la loi de la conservation des forces que nécessite cette croyance à une providence active ne contrarient pas les constantes relatives, que seule l'expérience scientifique nous révèle.

Mais si la providence divine, possible au point de vue scientifique, est une réalité pour le croyant, en est-il de même des miracles bibliques ? Ceux-ci nous apparaissent

comme étant manifestement contraires aux constantes relatives que nous révèle l'expérience. Etant donné par exemple les rapports constants que nous percevons dans la sensation eau, l'expérience n'a jamais révélé qu'ils puissent être transformés en d'autres rapports correspondant à la sensation vin. Un raisonnement analogue s'appliquerait au miracle de la multiplication des pains et à celui de la marche de Jésus sur les eaux. Tous ces faits et d'autres analogues apparaissent comme incompatibles avec l'expérience scientifique ordinaire et tous les efforts faits pour montrer qu'il n'en est pas ainsi sont vains et illusoires.

Ce désaccord, si grave soit-il, ne constituerait pas un motif suffisant pour nier les miracles bibliques si ceux-ci se justifiaient pleinement sur le terrain de l'histoire; mais il est loin d'en être ainsi, comme le montre un examen impartial.

Les sources, tout d'abord, qui nous rapportent les faits miraculeux ont un caractère spécial. Le Nouveau Testament n'est pas un ensemble de documents rédigés en vue de fournir des matériaux à la science historique. C'est avant tout un recueil de témoignages dont les plus anciens sont de vingt ans postérieurs aux événements qu'ils rapportent.

Si même les récits étaient contemporains des faits racontés il resterait toujours à juger la compétence des témoins. Or sur la question des miracles les apôtres ont pu partager des préjugés fort répandus à leur époque et cela non seulement parmi le peuple, mais même dans les classes cultivées.

Une dernière considération enfin doit être examinée. La croyance aux miracles n'est pas spéciale à la religion chrétienne. A l'origine de toute religion, comme aux époques de ferveur religieuse, nous voyons un phénomène semblable se produire.

Pour maintenir le miracle biblique il faut faire appel à des raisons d'ordre dogmatique ou religieux. Le dogme de l'inspiration littérale, aussi longtemps qu'il put être maintenu, était la garantie des faits miraculeux qui sont consignés dans les Ecritures saintes. Au point de vue religieux, plusieurs penseurs rejettent la plupart des miracles de l'Ancien et du

Nouveau Testament; mais ils maintiennent la résurrection de Jésus-Christ comme indispensable à la foi chrétienne, et comme étant le gage des espérances éternelles du chrétien. Cette position ne semble pas justifiée. La certitude que Jésus-Christ est vivant à l'heure actuelle suffit à la foi chrétienne; cette certitude ne repose pas sur des arguments philosophiques plus ou moins solides, mais sur l'amour infini de Dieu dont Jésus a été la vivante réalisation.

En résumé[1], dirons-nous, les miracles bibliques ne se sont pas, selon toute probabilité, passés tels qu'ils nous sont rapportés. Dans les faits qui leur ont donné naissance, l'expérience scientifique de notre temps n'eût rien pu constater d'anormal. C'est là notre conviction. Est-ce à dire que ces faits se sont produits sans une intervention directe et réelle de Dieu? Nous ne le pensons pas non plus. L'action providentielle de Dieu s'est exercée à l'époque de Jésus-Christ et à l'âge apostolique, comme elle s'exerce de nos jours, avec plus d'intensité peut-être, mais sans pour cela contredire l'expérience scientifique ordinaire, telle que nous la connaissons. Pour nous la leçon profonde qui se dégage du miracle biblique est la suivante: l'univers n'est pas soumis à une fatalité inexorable, aveugle et sans souci aucun de la vie humaine. Par un acte de confiance dans la personne même de Jésus-Christ le chrétien affirme que tout dans l'univers est soumis à l'action providentielle de Dieu. Cette intervention divine au sein de la nature reste possible au point de vue scientifique, le chrétien l'affirme comme réelle; et c'est ce qui donne un sens à la prière, l'acte fondamental de la vie chrétienne, qui sans cela serait dénué de toute signification.

[1] Dans des articles ultérieurs nous nous proposons de faire une étude plus complète du miracle biblique.

L'AGNOSTICISME RELIGIEUX

PAR

G. FROMMEL [1]

F. *La disjonction morbide (arbitraire) de la foi et de la croyance dans l'agnosticisme religieux.*

Pourquoi l'agnosticisme religieux s'oppose-t-il ainsi aux destinées normales de la vie religieuse et en brise-t-il le mécanisme naturel ? La réponse est simple : parce qu'il considère la croyance (au sens intellectuel), sinon comme irréductible à la foi, au moins comme ne soutenant avec elle aucune relation organique, comme n'ayant avec elle aucune commune mesure; ou, si l'on préfère, parce qu'il disjoint, et cela dès leur origine psychologique, deux phénomènes intimément connexes, inséparables dans la réalité vivante, à savoir la croyance-confiance et la croyance-pensée. L'homme qui pense n'a rien à voir, selon lui, avec l'homme qui croit.

Pour nous en convaincre, revenons au *document B*. Ce sera terminer notre analyse et répondre à une dernière objection. Jusqu'ici, effectivement, nous n'avons considéré le sujet que du dehors. Nons avons pris l'élément *noétique* de la religion comme donné, et nous avons seulement essayé de montrer qu'à le supprimer ou à l'ébranler, on nuisait plus aux intérêts de la vie religieuse qu'on ne les servait. Mais ici se pose la question radicale : Et si la doctrine, — et toute

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de novembre 1904.

doctrine, — était hétérogène à la foi? Si l'élément doctrinal n'était qu'un parasite de la religion, un reste atavique du temps où la religion, non encore distincte de la science et de la philosophie, ne vivait pas encore sa vie propre? Si la foi, muette de naissance, ne prenait une voix que par un artifice contraire à sa nature? Telle est la question qu'il nous faut examiner maintenant.

Que nous fait voir à ce sujet le *document B?* Deux choses: 1° le phénomène religieux à l'état pur, en ses premières origines (et c'est par là que ce document est infiniment précieux); 2° la double réaction, — religieusement positive et intellectuellement négative, — du sujet conscient sur le phénomène primitif. Or, quel est le phénomene primitif et pur? Le voici : « Il me semble sentir au dedans de moi, au fond du sentiment religieux, une action, une présence; en un mot, que je suis l'objet avant d'être le sujet d'une action spirituelle. » Et ailleurs : « Je fais, là-dedans, l'expérience que je n'ai pas à *faire*, mais à *recevoir;* que je n'ai pas l'initiative, mais le devoir d'attendre et d'écouter; que la source de la vie est au delà de mon moi conscient, pour moi, pour tous les hommes. » Voilà le fait nu, l'expérience pure. Il n'est guère possible, assurément, de les saisir dans une nudité plus complète, ni, dans cette nudité, de les décrire plus exactement. L'auteur appelle sa description « un témoignage rendu à une sorte de sensation profonde et vague. »

N'est-ce pourtant qu'un témoignage et qu'une sensation? Non, sans doute, car il ajoute aussitôt : « Ceci est, si vous le voulez, aussi une croyance rudimentaire, réduite à un état aussi près de l'inconscient ou du sous-conscient que possible. » « Est-ce vraiment une croyance? se demande-t-il encore. Il est évident que oui, en un sens, puisque cela contient une affirmation philosophique. » De nouveau, l'analyse est admirable de justesse et de pénétration.

Ainsi donc, de l'aveu même du sujet le plus psychologiquement, le plus radicalement agnostique; de l'aveu de celui qui condamne toute doctrine et toute théologie comme un mensonge, la croyance — au sens noétique, au sens d'« une

affirmation philosophique » — a son berceau, son germe, sa racine dans l'expérience religieuse. Ainsi, dès qu'elle devient consciente, l'expérience religieuse enveloppe un élément de connaissance ; elle devient la cause et le premier objet d'une « affirmation philosophique » que nous pourrons dès lors sans scrupule appeler une *doctrine* : la foi pense donc, et si elle pense elle peut, elle doit parler.

Cela suffit. La réponse à la question radicale est fournie : la religion n'est pas muette de naissance ; la doctrine n'est pas le langage artificiel et arbitraire de la foi ; mais son langage spontané, primitif, naturel.

Il semble qu'il n'y ait plus qu'à laisser la parole religieuse se développer et correspondre à la croissance de la foi. Mais c'est précisement ici qu'intervient l'agnosticisme — à la fois comme tendance et comme théorie de la connaissance, — et qu'il sépare ce qu'unit la nature. Cette foi qui pense et qui devrait parler, il la réduit au silence. Et comment y parvient-il ? En dissociant l'unité vitale de la réaction du sujet sur l'expérience. Cette réaction, dans son unité et parce qu'elle est consciente, c'est la croyance. La croyance se présente sous deux aspects, un aspect moral et volontaire (la croyance-confiance ou fiduciaire) et un aspect intellectuel (la croyance-pensée ou noétique). On ne saurait, sans faire tort à la réalité psychologique, négliger l'une ou l'autre de ces fonctions de la croyance. Or, l'agnostique s'attache à la première (croyance-confiance), et se défie de la seconde (croyance-pensée). Ecoutons le *document B.* : « Je veux croire que de cette source (la source de la vie, la réalité immuable qu'il se refuse même à appeler Dieu) sort le bien et le bonheur ; voilà où ma volonté à moi intervient comme facteur, c'est là ma foi ou mon auto-suggestion ». Voilà pour la croyance-confiance ou la confiance-volonté : c'est l'attitude positive. Voici maintenant pour la croyance-pensée : « Je reste devant l'énigme insoluble (l'énigme de savoir si l'objet de l'expérience religieuse est Dieu, ou s'il n'est que le moi profond du sujet), et je n'ai aucun besoin de lui donner un

nom pour en vivre. Un nom image, symbole, — sans doute, comme le dévot qui prie son crucifix en quelque sorte ; mais un nom métaphysique rationnel, — nullement ; et même, maintenant, j'ai cela en horreur, c'est pour moi un mensonge, le *mensonge* de la théologie.... Le fond de ma pensée reste agnostique.... »

Je suis loin, certes, de blâmer la prépondérance accordée à l'élement volitif, fiduciaire, proprement moral, dans la croyance. Le facteur volontaire de la réaction consciente du sujet sur son expérience est le facteur principal de la croyance, ce qui fait la religion religieuse et sans quoi il ne reste de la religion qu'une formule. Mais je constate la dissociation arbitraire des deux fonctions de la croyance et la répudiation, aussi totale que possible, de sa fonction noétique. Et je dis que cette dissociation est contre nature, partant, arbitraire et morbide.

D'où cela provient-il ? De causes innombrables, sans doute, et qu'il serait trop long d'énumérer ici, mais dont la principale me paraît être une certaine théorie de la connaissance religieuse dérivée du kantisme et dont il nous est permis de dire, dès maintenant, au nom de ce que nous venons de voir, qu'elle cloche par quelque endroit. Nous y reviendrons toute à l'heure.

G. *L'agnosticisme et la religion chrétienne.*

Nous avons examiné jusqu'ici les rapports de l'agnosticisme religieux avec la religion en général ; il nous reste à envisager les relations particulières qu'il soutient avec le christianisme. Et si là, déjà, nos conclusions étaient défavorables, elles le deviennent ici tout-à-fait.

Que veut, que tente, que réalise en fait l'agnosticisme ? La désolidarisation, aussi radicale que possible, du phénomène religieux en soi d'avec toute affirmation, toute conclusion, toute explication, toute enveloppe intellectuelle ou philosophie doctrinale.

Que veut, que tente, que réalise en fait le christianisme ?

— La qualification[1] vitale de l'expérience religieuse par l'Evangile. Or, qu'est l'Evangile? — A la fois un message historique et une puissance spirituelle de rédemption, tous deux nécessaires l'un à l'autre. Comme message, comme « bonne nouvelle » l'Evangile est nécessairement une prédication, un témoignage porté à un ensemble de faits historico-psychologiques: l'annonce de ce que Dieu est devenu pour l'homme en Jésus-Christ, et de ce que, en ce même Jésus-Christ, l'homme est devenu pour Dieu. Dieu s'est révélé à l'homme comme son Sauveur, voilà le message qu'il faut recevoir pour être chrétien, voilà la vérité chrétienne qui, seule, fait naître la foi chrétienne. C'est dans ce sens que « la foi vient de l'ouïe »[2], de ce qu'on « entend ». Supprimez ce message, ces vérités fondamentales, vous avez encore une religion, mais vous n'avez plus la religion chrétienne.

N'est-ce pas là, pourtant, ce que voudrait faire l'agnosticisme et tout agnosticisme? Il ôte à l'Evangile son caractère essentiel, en écartant la révélation historique du Dieu sauveur en Jésus-Christ ; révélation *invariable* et fixe puisqu'elle est inscrite dans l'histoire par l'apparition d'une personne, celle de Jésus-Christ; révélation *commune* à tous les chrétiens, puisque c'est elle seule qui les fait chrétiens.

On pourrait, à la rigueur, concevoir l'existence de la religion absolue sans doctrine. Mais le christianisme n'est pas, ne veut pas être la religion absolue. Il est et veut être une religion historique et rédemptrice. Or ces deux termes : *religion historique* (c'est-à-dire contingente, relative à un certain état psychologique et à un certain développement historique de l'homme), et *religion rédemptrice* (c'est-à-dire relative à un certain but, contingente par rapport à la religion absolue), rendent à la fois *possible* et *nécessaire* le caractère doctrinal du christianisme.

On sera tenté peut-être de nous opposer, quant à cette déchristianisation de l'expérience religieuse que nous reprochons à l'agnos-

[1] J'emploie le terme, ainsi que le verbe « qualifier » d'où il dérive, dans son sens étymologique : *donner une qualité, caractériser.*

[2] Rom. X, 17.

ticisme religieux, deux passages du *document B* lui-même. On y lit en effet :

« Je reconnais d'ailleurs que cette large et humaine résultante intellectuelle des plus profondes expériences collectives, qui s'appelle la doctrine chrétienne, peut constituer une *amorce* favorable pour l'éclosion de l'expérience religieuse chez l'individu ; mais encore faut-il que l'époque, le climat, le tempérament, la civilisation, le milieu s'y prêtent ; autrement elle n'a aucune force en elle-même. »

Un autre passage paraît statuer une solidarité plus grande encore entre l'expérience religieuse et le christianisme. C'est celui où l'auteur parle de la Bible :

« Ce que j'aime dans la Bible, c'est qu'elle est le témoignage constant de cette expérience (que le sujet n'a pas à *faire*, mais à *recevoir*), qu'elle se présente comme un témoignage, un récit de vie intérieure, et jamais comme une doctrine, quand même écrite par des hommes de doctrine. Il faut qu'il y ait au fond de l'âme un instinct profond qui a guidé les siècles à faire le choix de ces œuvres littéraires, et à les réunir sous une même couverture ; ou plutôt, il semble que les personnalités qui ont incarné plus ou moins cette expérience ont été reconnues par la conscience collective et conservées dans un monument littéraire unique dans son genre. »

Que répondre à cela ? Quand l'auteur du *document B* constate que la doctrine chrétienne, « cette large et humaine résultante intellectuelle des plus profondes expériences collectives » peut servir « d'amorce », à l'expérience religieuse, il note un fait qu'il serait enfantin de nier. Mais ce fait qui, en l'espèce, se produit dans les milieux chrétiens ou christianisés, est, selon lui, contingent, fortuit, accidentel. L'auteur aurait pu dire la même chose de la doctrine de l'islam ou du bouddhisme s'il avait vécu dans les milieux bouddhistes ou mahométans. Il n'y a pas liaison nécessaire, ou de principe, entre l'expérience religieuse *telle qu'il la conçoit* et la doctrine du christianisme, mais coexistance accidentelle et de hasard. Et puis, comme il le dit, la doctrine chrétienne sert *d'amorce* seulement — non d'expression — à l'expérience religieuse. Elle la sollicite, en favorise l'éclosion : elle ne la caractérise pas d'une manière définitive et profonde, et rien n'indique qu'une fois née, l'expérience religieuse continue à répondre, en aucune façon, à la doctrine.

La même observation peut être faite à propos de ce que l'au

teur du *document B* dit de la Bible. Il se rend bien compte du rôle que joue et doit jouer la Bible dans la vie chrétienne et de l'erreur que commettent souvent, sous prétexte de théologie, les scribes, les docteurs et les pharisiens modernes.

Mais ici, de nouveau, l'auteur se place, non au point de vue de l'agnosticisme en soi, mais au point de vue de *son* agnosticisme *à lui*, c'est-à-dire au point de vue de ce que, malgré tout, il doit encore au christianisme. Y a-t-il là, plus qu'avant, une relation organique et nécessaire entre la Bible, c'est-à-dire le document de la révélation chrétienne, et l'expérience religieuse? Je ne le pense pas. Ici comme tout à l'heure, la relation est fortuite, contingente, accidentelle. Elle pourrait être rompue (ou établie avec d'autres objets : le Coran ou les livres sacrés du bouddhisme par exemple) sans que la vérité de l'expérience religieuse en souffrît le moins du monde.

Or, nous l'avons dit déjà, tout l'effort du christianisme est d'établir, entre l'Evangile et l'expérience religieuse, cette relation vivante, vécue et nécessaire dont l'agnosticisme ne tient pas compte. A quoi reconnait-on un chrétien, en définitive, sinon à un certain type de vie spirituelle vécu par lui, à un certain nombre d'expériences religieuses qui sont communes aux chrétiens et que le christianisme a introduites et fixées dans la vie religieuse ? Et quel en est l'étalon ? Le Christ connu par l'Evangile. Et ces expériences qu'est-ce qui les normalise, les frappe de la sorte à cette empreinte ? Deux choses : la communion directe avec Dieu par Jésus-Christ (l'expérience morale et mystique) ; et quoi encore ? *la doctrine*, ce qui est contenu comme doctrine dans l'expression « bonne nouvelle » ou « Evangile » ; la représentation mentale et consciente du caractère de Dieu, du devoir de l'homme à l'égard du Dieu révélé ; le témoignage mental et conscient de ceux qui ont fait l'expérience de ce qu'est Dieu en Christ pour nous, de ce qu'ils sont devenus en Christ pour Dieu. Et qu'est-ce que cela ? De la doctrine, une certaine doctrine, *la doctrine chrétienne* et, donc, la qualification profonde, organique, vitale de la vie religieuse par l'Evangile.

Veut-on savoir, maintenant, quelle est la position vraie de l'agnosticisme religieux à l'égard de toutes les religions ou doctrines religieuses particulières, sa position de principe en quelque sorte, celle qui est véritablement conforme à son

essence? Une citation va nous le montrer. Voici comment M. P. Seippel s'exprime à ce sujet :

« La variabilité du sentiment religieux ne saurait rien enlever à sa valeur. La religion est conçue par ceux qui reconnaissent en elle une réalité d'ordre supérieur comme un rapport entre l'homme pensant et sentant et un X infini, inconnaissable, et qu'aucun nom ne peut exprimer. Or comme l'un des termes de ce rapport est cet être « ondoyant et divers » dont a parlé Montaigne, faut-il s'étonner que le rapport soit infiniment variable, et peut-on rien en conclure contre l'existence ou même contre l'immutabilité du second terme? Vérité élémentaire, banale et qui tombe sous le sens commun. Il ne faut pourtant pas se lasser de la répéter, sous toutes les formes possibles, car il n'en est pas de plus constamment méconnue[1]. »

Nous voilà au fond de l'agnosticisme. Dieu = X inconnaissable, innommable, dont le caractère ou la révélation varie indéfiniment selon l'angle sous lequel l'homme, cet être « ondoyant et divers », entre en rapport avec lui et cherche à le contempler. Et j'estime que non seulement cela est *a*-chrétien, mais que cela est *anti*-chrétien, contraire et hostile aux prétentions les plus essentielles, — je ne dis pas du christianisme ecclésiastique, je dis — de l'Evangile. Car l'Evangile prétend révéler l'homme à lui-même, et il prétend révéler Dieu à l'homme. Et ces prétentions sont fondées, car si l'homme ne se connaît pas, il ne connaîtra pas Dieu, et, s'il ne connaît pas Dieu, il ne se connaîtra pas lui-même. Il a besoin de savoir ce que Dieu est pour lui, quelles sont les intentions de Dieu et sa volonté à son égard, afin de pouvoir réaliser ce qu'il doit être lui-même à son endroit. Cet appel de Dieu en Jésus-Christ, qui est proprement le message évangélique, est immuable. C'est un appel de sainteté et d'amour, qualifié par une intention rédemptrice. L'homme qui répond à cet appel est toujours identique en son fond, c'est-à-dire pécheur et rédemptible. La fixité des deux facteurs du rap-

[1] *Journal de Genève*, 14 décembre 1903.

port religieux chrétien fixe, à son tour, les expériences religieuses chrétiennes et les doctrines historico-psychologiques qui les expriment. Dans un sens, — et dans un sens relatif, — on peut dire que Jésus-Christ n'a point émis de doctrines; mais il faut ajouter que le Christ *est la doctrine* des chrétiens, en ce sens, précisément, qu'il a réalisé, vécu, et donc à jamais établi en sa personne, la nature vraie des rapports normaux de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu.

Encore ne m'en suis-je tenu qu'à ce qui est strictement essentiel et central. Si l'on prolonge les lignes que je viens d'indiquer, soit du côté de l'amour et de la sainteté rédemptrice de Dieu, soit du côté de l'homme pécheur et rédemptible, on obtient tout un ensemble d'affirmations historico-psychologiques que le *paulinisme* exprime assez bien. C'est ce qui lui a permis de demeurer, jusqu'à nos jours, le schéma fondamental du christianisme. Sa normalité (son adéquation à la nature des choses) s'atteste par sa capacité à revivre psychologiquement dans l'Eglise et surtout par sa capacité réformatrice constante.

La conclusion me semble inévitable : l'agnosticisme religieux agit comme un dissolvant du christianisme ; il est en soi, et par principe, réfractaire au christianisme, incompatible avec lui, hostile au but même qu'il poursuit, celui d'« amener toute pensée captive à l'obéissance du Christ. »

V

L'agnosticisme et la théorie de la connaissance religieuse.

« Assurément, nous accordera-t-on, si ce qui précède est vrai, l'agnosticisme religieux serait plutôt défavorable aux intérêts de la religion. Nous le déplorons avec vous, mais qu'y faire? Comment réhabiliter et restaurer une connaissance religieuse que la critique de l'esprit humain a complètement ruinée et rendue désormais impossible ? »

Nous ne sommes plus, ici, en face d'une tendance plus ou moins instinctive, mais d'une conclusion formelle fondée en raison. Il convient donc d'entrer plus avant encore dans

l'examen du problème par la discussion de la théorie de la connaissance à laquelle il doit son origine.

Et nous répondons : ce qui n'est pas conforme à la vie n'est pas vrai. Or, nous venons de le voir, l'agnosticisme religieux inflige à la croyance une première lésion organique lorsque, s'attachant exclusivement à la *croyance-confiance*, il en émonde la *croyance-connaissance*. La théorie de la connaissance invoquée cherche, sans doute, à justifier cette atteinte portée à la croyance. Mais, comme la psychologie du phénomène religieux ne la justifie pas, nous sommes portés à croire que la théorie n'est pas exacte. Cette théorie relève évidemment du kantisme. C'est donc à Kant que nous en avons, c'est par cette fissure que nous pénétrons pour le critiquer.

Notre seconde remarque est relative à la théorie kantienne des postulats et nous disons, qu'en fait, les hommes religieux ne postulent pas les réalités religieuses ; ils les expérimentent et les vivent directement[1]. Leur pensée, conforme en cela à celle des savants, commence *à partir* de l'expérience et ne s'appuie que sur elle.

Notre troisième critique porte sur l'*impératif* de Kant. Ce qu'il appelle *impératif catégorique*, qu'il définit : une forme inhérente à la volonté autonome, se trouve être, dans la vie religieuse, tout autre chose : l'expression d'une expérience, le résultat d'une relation avec la réalité divine. Tous les hommes réellement religieux le sont et le deviennent par une expérience de conscience analogue et réductible à celle de l'obligation morale[2]. Dans cette expérience, ils saisissent l'action de Dieu comme la source commune de leur vie morale et de leur vie religieuse[3].

C'était, du reste, la position de Kant lui-même quand il di-

[1] On a vu que l'agnosticisme lui-même est ici d'accord avec nous.

[2] Non que tous opèrent nécessairement cette réduction. Je veux dire seulement que l'analyse montre la possibilité de cette réduction en révélant une similitude de caractères entre l'expérience religieuse et celle de l'obligation.

[3] « Le sentiment religieux et le domaine moral ne peuvent pas se distinguer. » — « Le religieux est considéré comme moral. » (*Document B.*)

sait que l'homme religieux considère le devoir comme étant l'expression de la volonté de Dieu ; mais il y arrivait par un détour, *le détour des postulats*, qui fausse toute l'analyse. Les hommes religieux n'y *arrivent* pas, mais en *partent*.

Si ce que nous venons de dire est vrai, — et je le crois fermement, — il en résulterait, contrairement à la conception de Kant, que l'homme n'est pas le sujet d'une seule espèce d'expérience (la sensible), mais de deux, en deux points distincts de son être, et relevant de deux domaines : la *sensible*, relevant du phénomène et s'adressant à sa conscience par l'intermédiaire de sa sensibilité organique, et la *religieuse* ou moralo-mystique, relevant du noumène ou fond des choses, et s'adressant à sa conscience indépendamment de tout intermédiaire organique. Or, y a-t-il, *a priori*, des raisons de penser que l'expérience religieuse soit moins intelligible que l'expérience sensible ? Je n'en connais aucune ; *a priori* on n'en peut rien dire ; *a posteriori* toutes deux manifestent les mêmes caractères fondamentaux fort bien relevés par M. James[1] :

« Nos croyances les plus rationnelles, écrit-il, sont fondées sur une évidence exactement pareille, par sa nature, à celle qu'invoquent les mystiques pour leur propre croyance. Nos sens, effectivement, nous ont assuré d'un certain état de fait ; mais les expériences mystiques sont une perception aussi directe des faits qu'aucune sensation pour nous. Les exemples prouvent que, bien que l'usage des cinq sens n'y joue aucun rôle (dans l'expérience ou la sensation mystique), elle est absolument sensuelle (ou sensible) par ses qualités ou fonctions épistémologiques. Elle est, comme nos sensations, la présentation directe (*face to face*) de ce qui paraît exister immédiatement (du réel accessible). »

Voilà qui est aussi net qu'irréfutable.

Et quant à l'effet noétique sur l'esprit du sujet, quant au parti qu'en tirent les hommes religieux, ils sont exactement semblables (avec la différence constitutive d'ordre et de

[1] *The Varieties of religious experiences*, p. 423.

sphère), aux effets noétiques qu'obtiennent, et au parti que les hommes ordinaires tirent de l'expérience sensible[1].

Nous sommes donc en droit de conclure qu'il y a :

1. Identité de fonctions ou d'impressions (mise en présence du réel donné).

2. Identité d'intelligibilité (ou d'inintelligibilité, comme on voudra).

3. Identité d'effets (même instinct ou tendance, chez le sujet, à tirer un parti noétique de son expérience).

4. Mais *distinction radicale* des *sphères*, et, par suite, des *ordres* de connaissance.

On pourrait, — et je crois qu'il le faut, — aller plus loin. Non seulement l'expérience religieuse donne le *réel religieux accessible ;* il en donne encore la *loi*. Ceci est important. Un exemple le fera mieux saisir. M. Berguer (p. 212, ouv. cité) écrit ceci :

« Nous avons observé des cas de conversion. De là nous avons été conduit à statuer un rapport possible entre le sentiment du péché et la conversion. Qu'est-ce qui nous y a conduit ? Une idée qui a tout à coup traversé notre esprit.... Nous avons été frappé par une similitude partielle des différents témoignages, et nous nous sommes dits : « N'y aurait-il pas un rapport entre le senti- » ment du péché et la conversion dans les cas observés ? » Mais M. Berguer ajoute (au bas de la page 213) : « Notez bien que nous » sommes, *religieusement parlant*, convaincus qu'il y a un rap- » port entre le sentiment du péché et la conversion. »

Qu'est-ce à dire ? Sinon que, bien avant l'observation phénoménale et indépendamment d'elle, il y avait une certitude religieuse ; que cette certitude était celle, non d'un rapport quelconque, *ad libitum*, mais d'un rapport donné, constant, et donc d'une corrélation nécessaire entre deux phénomènes d'ordre religieux : la conversion et le sentiment du péché. Or, qu'est-ce qu'une corrélation nécessaire entre deux phénomènes, sinon une *loi* des phéno-

[1] « Ce sont souvent, écrit M. G. Berguer, les convictions religieuses qui incitent à l'étude de la théologie. C'est pour chercher à justifier, devant son intelligence, ce que l'on sent vrai moralement, qu'on se livre à ce genre d'étude. » L'aveu est significatif. Ce que la théorie déclare inintelligible, l'instinct, le besoin profond de l'esprit persiste à le vouloir connaître. Nous croyons qu'il le voudra toujours et que l'instinct a raison contre la théorie.

mènes ? Et qu'en conclure ? sinon que la connaissance religieuse enveloppe la connaissance d'une *loi religieuse*.

L'expérience religieuse enveloppe donc une connaissance qui lui est propre et qui, dans son domaine, est tout à fait analogue à la connaissance scientifique. Car, dans tous les domaines, *connaître les lois* est le but de la connaissance.

On arriverait à une conclusion analogue en prenant les choses sous un autre angle encore, celui du jugement de valeur. Toute la vie du croyant se passe à porter et à subir des jugements de valeur. Ces jugements sont corrélatifs à ses expériences religieuses : ils en naissent et elles en sont les objets. Ils sont donnés avec l'expérience et dans l'expérience, et l'expérience, à son tour, est appréciée par eux. C'est par eux aussi que le sujet discerne les conditions morales de la vie religieuse qu'ils gouvernent et dirigent. Or, les conditions morales des phénomènes religieux ne sont autre chose que les *lois morales* de la vie religieuse. Les jugements de valeur impliquent donc la connaissance de lois dont l'origine est spirituelle comme les jugements eux-mêmes. La conclusion est semblable à celle que nous obtenions tout à l'heure : la connaissance religieuse enveloppe celles des lois de l'univers spirituel.

On objecte que ces lois ne sont pas de vraies lois puisqu'elles sont purement individuelles, puisqu'elles varient avec l'équation personnelle de chaque individu. C'est vrai en partie, mais en partie seulement. Il y a analogie entre les lois dont nous parlons et les lois biologiques pour lesquelles il faut aussi tenir compte d'une équation personnelle variable d'un individu à l'autre, mais qui, prises en général, sont pourtant des lois : elles expriment une moyenne relativement au nombre des cas observés. N'en va-t-il pas de même pour les jugements de valeur dans l'humanité religieuse ? Y a-t-il, d'une conscience religieuse à une autre conscience religieuse, écart absolu, total, contradictoire, en ce qui concerne leur teneur fondamentale ? Et si l'on prend une moyenne, n'est-elle pas aussi constante et fixe que dans le domaine de la biologie ? Il me semble entrevoir que la multiplicité des jugements de valeur se ramène invariablement à celui de l'obligation de conscience, c'est-à-dire à l'opposition du mal et du bien. L'obligation de conscience est la grande, l'imprescriptible loi du monde spirituel ; elle en dirige et gouverne toutes les manifestations ; elle joue, pourrait-

on dire, dans la sphère de l'esprit, le même rôle que la loi de gravitation dans le monde des corps.

Il y a donc, dans l'expérience religieuse, non seulement besoin de connaître, mais connaissance des phénomènes et de leur objet; non seulement connaissance des phénomènes et de leur objet, mais connaissance de la loi des phénomènes. Et cette loi obéie, respectée, nous semble tout aussi capable d'amener l'ordre, l'unité dans la vie spirituelle d'abord, dans la connaissance spirituelle ensuite, que les lois analogues du monde biologique et physique.

On objecte que les lois spirituelles, les jugements de valeur, à commencer par l'obligation de conscience, sont *inintelligibles;* que le bien et le mal, le noble et l'ignoble, le vrai et le faux, leur distinction, leur opposition sont des affirmations incompréhensibles en elles-mêmes et qui ne s'expliquent pas à la raison. Mais, je demande : comprend-on mieux la gravitation? Inintelligible en elle-même autant que le devoir, en est-elle moins loi pour cela?

On nous arrête et l'on dit : « Vous concédez la différence de sphère, donc aussi la différence des ordres de la connaissance. C'est tout ce que nous réclamons. Car ces deux connaissances sont si radicalement distinctes qu'on ne peut les comparer, et qu'après examen on se trouve amené à n'en plus maintenir qu'une : la connaissance sensible, rationnelle, scientifique. Celle-là seulement connaît sans voiles et sans symboles ; seule elle voit et saisit les choses telles qu'elles sont. L'autre, la connaissance religieuse, n'emploie au contraire, — et ne peut employer, — que des symboles; elle ne connaît pas, elle figure; les images dont elle use, toutes changeantes et mobiles, s'interposent nécessairement entre l'esprit du sujet et le réel; après tout, les affirmations religieuses se résolvent en purs et simples anthropomorphismes, c'est-à-dire en pures et simples applications, sur le réel inconnu et inconnaissable, de catégories et de modalités humaines. En connaissant religieusement, l'homme n'est pas sorti de lui-même, et ne saurait en sortir. »

Parfaitement, répondons-nous. Mais cela fait-il une différence d'avec la connaissance scientifique? Ce n'était pas l'avis de Kant, si nous l'avons bien compris. La connaissance scien-

tifique use, elle aussi, de catégories et de formes qui ne sont pas moins symboliques, anthropomorphes et même subjectives que celles qu'emploie la connaissance religieuse. Le réel sensible, phénoménal ne parvient à l'esprit qu'à travers ces formes et ces catégories ; nous n'en connaissons et n'en pouvons connaître que ce qu'elles en épousent, que ce qui s'y adapte et s'y laisse mouler. Le reste nous échappe. Or, est-on sûr que l'espace ou le temps, le nombre ou la causalité, etc., soient donnés dans l'objet de l'expérience sensible ? Nullement. Ce qui est sûr, c'est qu'ils sont donnés par le sujet, apportés par lui et imposés par lui à l'expérience. Ils sont donc essentiellement subjectifs. Et comme le sujet c'est l'homme, ils sont donc, eux aussi, essentiellement, incurablement anthropomorphiques et symboliques.

Si l'on pose la question fondamentale de la certitude, de l'adéquation du connu au réel, la connaissance scientifique ne répond pas mieux que la connaissance religieuse ; elle est sur le même pied, elle n'exclut pas le scepticisme radical. C'est mal dire : elle est dans une position d'infériorité. Elle est obligée de se confier, de croire soit aux catégories rationnelles, soit aux données sensibles. Mais cette confiance, cette foi, sont chez elle purement instinctives et spontanées. Rien ne les légitime, rien ne les contrôle, rien ne les garantit, que cet instinct même et l'intérêt que nous y trouvons.

Au contraire, la connaissance religieuse qui se fonde, elle aussi, sur une confiance initiale, se suspend à son objet, d'abord par une foi plus personnelle, plus libre, moins instinctive et donc supérieure ; ensuite par une foi obligatoire, c'est-à-dire qualifiée, contrôlée, garantie par un jugement de valeur. Ce qui est en jeu, ce n'est plus notre caprice ou notre intérêt, c'est notre dignité humaine personnelle. Or, notre dignité est plus *vraie* que notre intérêt.

Où est donc entre elles la différence ? La voici, enfin ; et, de nouveau, je la présente sous forme d'objection, afin de la mettre mieux en relief.

On dit : « Ce qui nous empêche d'attribuer à la connaissance religieuse une valeur propre, ce qui la ruine à mesure

qu'elle s'élabore, c'est qu'elle varie. Nulle part elle n'est identique à elle-même, stable, constante ; elle change d'un peuple, d'une civilisation, d'une époque à l'autre ; bien plus, elle varie chez le même individu, qui niait hier ce qu'il affirme aujourd'hui, et inversement.

» En regard de ces variations perpétuelles, qu'on considère la connaissance scientifique. Quelle stabilité, quelle unanimité, quelle rigueur ! Sans doute, elle aussi change, va, vient, tâtonne, s'égare, se dément ; mais c'est seulement dans la période préparatoire de la recherche. Une fois celle-ci terminée, les résultats sont définitifs, fixes, certains, immuables comme la vérité même. Là, du moins, on se sent en sécurité. Aussi la vérité scientifique nous inspire-t-elle autant de confiance que la vérité religieuse nous inspire de défiance : elle est LA CONNAISSANCE, par opposition aux flottantes chimères de la théologie et de la philosophie religieuse. Cette différence est radicale. Elle accuse la supériorité de la connaissance scientifique. Tous les efforts pour établir la légitimité de la connaissance religieuse se briseront contre cet écueil ; et c'est vainement que vous tenterez de le faire disparaître. »

Le faire disparaître ! répondons-nous, nous n'y songeons nullement. Ce serait dépouiller la religion de son privilège essentiel : celui d'être le plus personnel des actes, celui qui nous engage tout entier et donc le plus humain de tous.

Chacun sent d'emblée que les convictions et les croyances religieuses d'un homme expriment ce qu'il a de plus original et de plus profond. Il n'en va pas de même de la connaissance scientifique, dont nous ne sommes que très indirectement responsables et à laquelle notre vie intime n'est point liée.

C'est par là que diffèrent surtout les deux connaissances.

Cette différence accordée, quelle en est la cause ? Voici la réponse qu'on donne couramment, aujourd'hui, à cette question : la science, dit-on, s'adresse au phénomène, seul connaissable ; la religion s'adresse au fond des choses. Sa formule varie parce que le fond des choses se dérobe à toute recher-

che comme à toute expression ; parce que, selon le mot de Littré, il est cet « océan sans limites pour lequel nous n'avons ni barque ni voile, » ou, comme disait Kant, un *noumène* incognoscible par définition.

Cette réponse ne nous satisfait pas. Elle constitue une pure pétition de principe. Voici, plutôt, celle que je proposerais : la connaissance religieuse inclut, exige même l'équation personnelle ; la connaissance scientifique l'écarte. La connaissance religieuse a pour objet, hors de nous, la volonté et la personne divine, et pour sujet en nous, la personne et la volonté humaine ; la connaissance scientifique a pour objet la nature hors de nous, et pour sujet en nous, la nature humaine. Or, qu'est-ce que la nature en nous et hors de nous ? Avec M. Boutroux, je la définirai : l'*habitude de l'être*[1]. Cette habitude n'est point arbitraire. Elle résulte d'un nombre immense d'essais, d'expériences dont les plus heureuses, les plus favorables à la permanence et au développement de la vie, se sont fixées, par répétition, dans l'habitude de l'être, en un mot sont devenues *nature*[2]. Cela est vrai, de la nature hors de l'homme (ou objective), et de la nature en l'homme (ou subjective). La nature hors de l'homme, ce sont les phénomènes à lui objectifs, qui peuvent tous être considérés comme des modes habituels de l'être vivant, modes qu'il a pris et fixés au cours de son développement. La nature en l'homme, ce sont les phénomènes à lui subjectifs, dont les modes, l'ordre et le mécanisme sont fixés par la même habitude, mais au sein de son propre organisme[3]. Acquises de la sorte, simultanément et par une interdépen-

[1] Boutroux, *La contingence des lois naturelles.*

[2] Je parle ici au point de vue d'un empirisme radical. Je n'admets d'autre *a priori* que celui de l'existence même. Pourquoi y a-t-il quelque chose ? Voilà l'*a priori*. Tout le reste découle de là *a posteriori*. Or, l'être est devenu ; c'est la doctrine de l'évolution. Il s'est fait ce qu'il est, et se fait encore.

[3] Entre autres, ce que Kant appellerait les catégories, ou formes, ou lois de la pensée. Il les appelait *a priori :* cela provient de son individualisme. Elles sont *a priori* pour l'individu qui les hérite de l'espèce ; elles sont *a posteriori* pour l'espèce qui les a longuement acquises par l'essai, l'expérience, l'adaptation au milieu.

dance réciproque, il est concevable que les habitudes de l'être en l'homme correspondent aux habitudes de l'être hors de l'homme. Cette adéquation mutuelle permet la connaissance scientifique. Sa fixité, la permanence de l'habitude de l'être, en l'homme et hors de lui, explique, à son tour, la fixité, la permanence, l'universalité, la nécessité de la connaissance scientifique : c'est la connaissance de ce qui est *devenu* et ne saurait être autrement.

Pourquoi la connaissance religieuse ne jouit-elle pas de la même prérogative? Parce que, à l'inverse de la connaissance scientifique, elle a pour objet ce qui *devient*. Elle implique cette équation personnelle qu'élimine et exclut la connaissance scientifique. Or l'équation personnelle ce n'est plus l'habitude ou la nature de l'être en l'homme, c'est l'homme lui-même ; ce n'est plus ce qu'il *est devenu*, c'est ce qu'il *est encore devenant*. Or, si *tous* les possibles ne lui sont pas ouverts, s'il ne peut plus devenir *tout* ce qu'il voudrait ou aurait pu devenir (à cause même de l'habitude déjà prise), néanmoins la possibilité de grandes variations, entre lesquelles il doit choisir, lui reste encore accessible. Ces variations possibles expliquent la variété de fait des expériences morales et religieuses, et la variété de la connaissance qui en découle.

De très importantes conséquences et de très nombreux résultats découlent de cette conception[1]. Ce n'est pas ici le lieu de les exposer. Demandons-nous seulement ce qui en résulte à deux points de vue : 1° celui de l'avenir de la connaissance religieuse ; 2° celui du rôle de la doctrine religieuse en vue de cet avenir.

1° Quant à l'avenir de la connaissance religieuse, il y a lieu de croire qu'elle suivra la marche de l'expérience et que l'expérience religieuse elle-même suivra celle de toutes les autres expériences, c'est-à-dire qu'elle s'universalisera en s'uniformisant. Les plus heureuses par leurs conséquences, les plus conformes aux vraies relations de l'homme et de Dieu, c'est-

[1] En particulier au point de vue de la classification des connaissances et des rapports entre la connaissance scientifique et philosophique.

à-dire à la véritable nature de l'être, finiront par triompher, par se généraliser, par se fixer dans l'habitude, entraînant à leur suite une fixité et une universalité correspondante de la connaissance religieuse[1].

2° Quant au rôle que la doctrine religieuse actuelle est appelée à jouer en vue de cet avenir, pourquoi la question ne se poserait-elle pas dans les termes mêmes où se pose la question du rôle de l'hypothèse en science? Qu'est-ce qu'une hypothèse? Une chance à courir, une affirmation que l'on risque en vue de sa confirmation possible par l'expérience. La doctrine religieuse pourrait être considérée, dans son existence même, comme une vaste et générale hypothèse; les doctrines religieuses particulières et concurrentes, comme l'ensemble des hypothèses rivales, attendant leur justification. Une doctrine religieuse est, en effet, toujours une croyance; la croyance reste toujours une prétention, qui attend de l'expérience finale sa vérification ou son démenti. Sous ce rapport, l'analogie est parfaite. Or, que prouve l'histoire de la science? Qu'elle a progressé à coup d'hypothèses et qu'elle est actuellement encore un vaste champ clos d'hypothèses, dont les meilleures et les plus vraies triomphent seules. Pourquoi n'en irait-il pas de même dans le domaine religieux? Là encore les hypothèses — c'est-à-dire les doctrines — sont nécessaires en vue du progrès de la vérité, et l'on est en droit de penser que les plus justes, les plus vraies triompheront, si du moins le monde spirituel, comme le monde sensible, est organisé pour le bien, et, par le bien, pour le vrai.

D'où notre conclusion, qui est tout à l'inverse de l'agnosticisme religieux. Loin de taire sa croyance ou de la débiliter, de la diminuer en l'émasculant, chaque croyant, quelle que soit sa croyance, doit la proclamer, l'affirmer, la propager.

[1] N'est-ce pas le terme que l'Evangile assigne au développement du Royaume de Dieu dans l'humanité? Et, dans un certain sens, pour une certaine partie de la race, la plus avancée spirituellement, n'y a-t-il pas déjà comme un *consensus* relatif aux doctrines fondamentales de la vérité religieuse? Telles, possibles jadis, ne le sont plus. Telles autres douteuses autrefois, s'affirment avec une netteté croissante.

Il se le doit à lui-même, puisque nous avons vu que la solidité de sa foi, son efficacité morale, dépend en partie de celle de sa croyance, de la fixité de ses doctrines. Il le doit à autrui, puisque, dépositaire d'une vérité que son expérience lui révèle, il en est redevable à tous. Il le doit à la religion enfin, et à la vérité religieuse qui ne s'établira que par l'épreuve expérimentale, par la lutte des plus aptes, des plus vraies et l'élimination des autres. Nous sommes, avec Vinet, pour « la libre manifestation des convictions religieuses, » pour la libre concurrence des doctrines religieuses. Nous croyons que rien ne favorise mieux l'erreur ou la stagnation religieuse que le mutisme; et que l'agnosticisme religieux, s'il devenait prépondérant, porterait une atteinte funeste et peut-être mortelle au progrès de la vérité religieuse dans le monde.

VI

Le christianisme et la connaissance religieuse.

Nous avons raisonné, jusqu'ici, d'un point de vue abstrait et général. Nous avons considéré les religions et les conceptions théoriques qui s'y rapportent sans distinguer entre elles; les croyances et les doctrines qu'elles suscitent, comme des chances à courir, des hypothèses à vérifier, n'ayant d'autre garantie de vérité que le résultat final qui seul décidera de leur triomphe ou de leur défaite. Mais le christianisme est-il, à ce point de vue, sur le même pied que les autres religions; la doctrine chrétienne sur le même pied que les autres doctrines? Je ne le pense pas et je voudrais indiquer sommairement les raisons que j'ai de penser que le christianisme est *une religion privilégiée quant à la possibilité d'énoncer une doctrine vraie, parce que la connaissance religieuse à laquelle il donne lieu est d'une nature différente de celle des autres religions.*

Je me bornerai aux quelques points suivants :

1° Je remarque d'abord, — et ceci m'est fourni par la simple étude de l'histoire comparée des religions, — que le christianisme suscite, plus qu'aucune autre, des expériences

religieuses individuelles authentiques. C'est le secret de sa suprématie, de son extension, de ses capacités de réforme et de son excellence. Or, nous l'avons vu, normalement la connaissance est corrélative à l'expérience. Le christianisme est donc un centre plus actif, plus fécond de connaissance religieuse ; d'où il suit que, s'ils doivent s'élaborer quelque part, ce sera dans son sein que s'élaboreront les grands dogmes constitutifs et définitifs de la vérité religieuse humaine.

2° Je remarque ensuite, — et c'est ici que le christianisme se distingue, par sa nature même, de toutes les autres religions, — qu'il *normalise,* si je puis ainsi dire, *les expériences religieuses qu'il suscite, en les solidarisant avec une personne humaine religieusement et moralement parfaite* (et donc normative) *et en les groupant autour d'elle* d'une manière organique et vivante. Ceci est le trait distinctif, l'originalité suprême du christianisme. C'est son risque, sa hardiesse, puisque la contingence de l'histoire entre par là dans son essence même[1] ; c'est, d'autre part, son immense privilège, celui de son intense réalisme et tout le secret de sa puissance. Dans aucune autre religion, la personne du fondateur ne joue le rôle que joue la personne de Jésus-Christ dans le christianisme. En lui seulement, la personne du fondateur est centrale, décisive, suprême et normative, reproductrice d'elle-même et de son type au sein des croyants. La doctrine dans l'Evangile n'existe que par la personne, se résume en elle, se disloque et s'effondre hors d'elle ; le message ne subsiste que par le messager, s'incarne en lui et se confond avec lui. Jésus-Christ n'est pas uniquement le modèle et le guide, mais le chemin et la vie, le but et le moyen du but, le révélateur et la révélation, la grâce et l'instrument de la grâce, la condition de la foi et l'objet de la foi[2].

[1] Il est clair en effet que, si l'histoire établissait que Jésus-Christ n'a jamais existé, c'en serait fait du christianisme.

[2] Je touche ici au rôle et à la place de Jésus-Christ dans l'Evangile. Je dis que l'Evangile c'est Jésus-Christ et que, séparé de Jésus-Christ, l'Evangile tombe en poussière ou se réduit en moralisme impuissant, en vains théologoumènes. J'affirme que cette identité est la grande force du christianisme. Je sais que la ques-

Deux conséquences résultent de ce fait unique : une conséquence directement religieuse, ou mystiquement noétique ; une conséquence que j'appellerai scientifiquement noétique.

3° Au point de vue religieux, la personne du Christ étant moyen et objet de la foi (en Dieu) du croyant, le croyant « contemplant la gloire de Dieu sur la face du Christ [1], » comme s'exprime l'apôtre, saisi par l'amour de Dieu en Jésus-Christ, répondant à l'appel de Dieu en Jésus-Christ, s'offrant à l'action de Dieu en Jésus-Christ, vit désormais sa vie religieuse « cachée avec Christ en Dieu [2], » ou, comme le dit encore et plus brièvement saint Paul, « en Christ ». Cette vie est une participation mystique à la personne même de Jésus-Christ ; une reproduction organique, intime, spirituelle de la vie et de la personne parfaite, typique de Jésus-Christ. Les expériences religieuses qui la remplissent ne sont pas quelconques ; elles sont caractérisées par les besoins spéciaux que la personne du Christ réveille dans l'âme, et la réponse spéciale du Christ à ces besoins. Il y a donc, en quelque sorte, un plan, une architecture constitutive de l'expérience chrétienne ; une « image du Christ », une « stature du Christ [3] » dans le fidèle.

L'expérience religieuse, ainsi normalisée du dedans, par solidarité spirituelle avec la personne religieuse parfaite, fait naître une connaissance religieuse corrélative, ou, du moins, la prépare. Le chrétien authentique, qui « vit en Christ », qui est devenu « une même plante avec lui [4] », ne saurait plus accepter n'importe quelle doctrine religieuse. Il y en a qui

tion est encore controversée dans quelques milieux théologiques. Mais on ne me contestera guère qu'exégétiquemcnt, historiquement et psychologiquement le christianisme primitif, celui des apôtres et des premiers disciples, soit constitué par cette identification ; qu'il ne l'ait toujours été, qu'il ne le soit encore par les parties les plus vivantes de l'Eglise. Cela me suffit. Ceux qui doutent ou qui nient sont libres de me fausser ici compagnie ; ils n'y perdront rien, que ce qui leur manque déjà : l'intelligence spirituelle de leur propre religion.

[1] 2 Cor. IV, 6.

[2] Col. III, 3.

[3] Rom. VIII, 29 ; Eph. IV, 13.

[4] Rom. VI, 5.

lui répugnent, qui cessent de le satisfaire parce qu'elles ne correspondent pas à ce dont il vit au dedans ; d'autres lui semblent plus satisfaisantes, plus vraisemblables, plus vraies, et il les adopte parce qu'elles correspondent mieux à ses expériences et s'adaptent à la structure de son être intime. Les réalités et les lois du monde spirituel, où il est entré, lui deviennent peu à peu claires, distinctes, évidentes. S'il n'est pas toujours capable de les formuler lui-même, il est capable, au moins, de les reconnaître et d'y adhérer par une sorte d'instinct vital qui est un des phénomènes les plus remarquables de la noétique religieuse, et dont les exemples sont partout depuis qu'existe la foi chrétienne. Ce *développement* et cette *normalisation* de l'expérience religieuse dans la foi chrétienne, cette *vertébration* du fidèle jusqu'à « la stature du Christ », avec le *discernement noétique* qui les accompagne, constituent une supériorité manifeste du christianisme au point de vue de la connaissance religieuse. Elle enveloppe plus de réel, un réel plus normal, plus différencié, plus articulé qu'aucune autre ; elle est donc plus *profonde*, plus *étendue* et plus *vraie*. On peut dire que si la connaissance parvenait jamais à exprimer parfaitement l'expérience chrétienne et son objet (qui sont la vérité religieuse et morale parfaite), elle serait la vérité même.

4° Mais ceci n'épuise pas le champ et les moyens de la connaissance chrétienne. Elle a encore un aspect phénoménal qui lui vient de l'histoire évangélique. Le même Christ qui agit spirituellement dans le croyant pour le régénérer à son image est apparu dans l'histoire, s'est fait connaître historiquement ; ou, si l'on veut, le même appel et la même action de Dieu, auxquels se suspend religieusement la foi du fidèle, se sont caractérisés dans l'histoire, sous une forme parfaitement adéquate, celle de la sainteté humaine, morale et religieuse. Le Christ surnaturel, qui agit surnaturellement dans les âmes et en qui la foi chrétienne trouve et possède le fond des choses, s'est phénoménalisé, s'est fait chair sous le nom de Jésus de Nazareth. Il y est et il y reste historiquement accessible et connaissable. Nous pouvons l'y voir et l'y contempler

du dehors en quelque sorte, car ce qu'il fut alors et là, il l'est et le demeure toujours, le même hier, aujourd'hui et demain. « Voici, dit-il, je suis avec vous jusqu'à la fin du monde. » C'est ce dont témoigne avec une singulière évidence la piété chrétienne, qui passe du recueillement intérieur et de la prière à la lecture des Evangiles, sans que son effort et sa foi changent d'objet. Les faits historiques de la vie de Jésus sont si réellement typiques et normatifs des faits intérieurs de la foi qu'ils peuvent être intérieurement revécus par la conscience du fidèle, qui les connaît simultanément par l'histoire qui les lui raconte et par la participation mystique qu'il y prend. A la connaissance religieuse, profonde, surgissant du fond de l'expérience de conscience, s'ajoute donc une connaissance historique, extérieure, phénoménale, qui rejoint la première, la confirme et jette sur elle des clartés plus précises. La même action qui besogne, pour le régénérer, dans l'être subconscient du chrétien, travaille et dispose, par les faits de l'histoire, sa représentation consciente, et c'est de la conjonction de ce double travail que naît le caractère distinctif de la doctrine chrétienne. Elle n'est pas un simple enseignement traditionnel qualifiant du dehors, tant bien que mal, l'expérience religieuse autogène ; elle n'est pas non plus une pure croyance, une hypothèse quelconque que le croyant élève sur la base d'une expérience quelconque à ses risques et périls ; elle a sa source dans une expérience et dans un enseignement spécifiques ; elle est à la fois l'une et l'autre (expérience spécifique et doctrine spécifique) ; la corrélation vivante et vécue de l'une par l'autre, l'expression de leur effective et réelle harmonie. La doctrine est vécue par l'expérience, et l'expérience vérifie et vivifie la doctrine.

Si ce que nous venons de dire est vrai, — et cela est vrai d'un très grand nombre de croyants, dont le plus remarquable fut l'apôtre Paul, — il est clair que la connaissance chrétienne ne peut être assimilée à aucune autre connaissance religieuse. Bien plus intime qu'aucune autre à la vie spirituelle qu'elle exprime, elle en est inséparable. A la fois connaissance phénoménale et connaissance du fond des choses,

elle peut prétendre au titre, — contradictoire partout ailleurs, — de *science* (ou *psychologie*) *métaphysique*[1]. « Jésus-Christ, a dit Vinet, est la réduction de toutes les antinomies. » La doctrine chrétienne en est un exemple de plus. En elle l'antinomie courante de la science et de la philosophie est réduite. Le fond des choses est perçu comme phénomène, le phénomène est cru comme fond des choses. Le gage de la connaissance nécessaire à la certitude, et le gage de la certitude nécessaire à la connaissance, sont également et simultanément fournis. Et dans leurs traits fondamentaux, essentiels, la fixité, la permanence leur appartiennent, comme à la science elle-même. Car la doctrine chrétienne est aussi rigoureusement captive de la personne de Jésus-Christ, que la connaissance scientifique l'est des phénomènes particuliers qu'elle étudie; elle ne s'en écarte que pour cesser d'être chrétienne. La personne du Christ, à son tour, est immuablement inscrite dans l'histoire et la conscience de la race: Il est « le même hier, aujourd'hui et demain[2]. »

Il en résulte deux conséquences :

a) *L'erreur profonde de ceux qui veulent combiner le christianisme et l'agnosticisme religieux.* Il ne saurait y avoir (à la longue et hors les exceptions individuelles) d'agnosticisme chrétien. Il y a une doctrine spécifiquement chrétienne ou il n'y a plus de christianisme spécifique[3].

b) *Le bon courage et la ferme espérance des chrétiens dans la mêlée actuelle.* Au sein des compétitions de doctrines qui se disputent les suffrages de l'humanité (fût-ce celle de l'agnosticisme, car l'agnosticisme, finira lui aussi, par dogmatiser,

[1] *Science,* par opposition à spéculation philosophique; *métaphysique*, par distinction d'avec le phénomène, seul objet de la science ordinaire. C'est ce que les Allemands veulent dire par le mot de *Glaubenslehre.*

[2] Je parle évidemment ici de la doctrine en tant qu'impliquée dans l'expérience et dans l'histoire. Il en est une autre, plus lointaine, qui spécule à partir de celle-là. Elle est variable et je n'ai point à m'en occuper à cette place.

[3] Cf. *Galates I, 8, 9 :* « Si jamais quelqu'un, écrit saint Paul, fût-ce moi, fût-ce un ange du ciel, venait vous évangéliser autrement que je ne l'ai fait, qu'il soit anathème ! Je vous l'ai dit et je vous le répète : Si quelqu'un prêche autre chose que ce que vous avez appris, qu'il soit anathème ! »

s'il ne dogmatise déjà), qu'ils ne se laissent point ébranler. La doctrine chrétienne a l'avenir pour elle[1].

Et pourquoi ? Parce que le christianisme a dans le passé, savoir dans l'apparition historique de Jésus-Christ, les gages de sa destinée. Il est cette vie supérieure et parfaite de l'esprit vers laquelle, depuis qu'un de ses membres y a pleinement accédé, tend l'effort vital de l'humanité. Le christianisme fera l'unité de la connaissance humaine par celle de la vie. En groupant les expériences spirituelles de la race, aujourd'hui encore si confuses et variables, autour de l'expérience moralement et religieusement parfaite, il lui fournit, avec son type et son modèle, la possibilité d'une vie religieuse, vraie, normale, accessible à tous ses membres. Lorsque, des attaques et des luttes dont il est en ce moment encore l'objet, le christianisme sera sorti victorieux ; lorsqu'il aura triomphé par sa perfection et sa vérité même ; lorsqu'il sera devenu « mondial ; » lorsque ce qui est actuellement hypothèse et croyance sera devenu habitude spirituelle, nature spirituelle, réalité spirituelle ; lorsqu'il n'y aura plus, en fait, parmi les hommes, qu'une expérience, qu'une psychologie religieuse moralement approuvable, l'expérience religieuse et la psychologie chrétienne, alors aussi, la connaissance chrétienne se consommera dans cette unité d'esprit qu'annonce l'Evangile, comme le terme de l'économie présente.

VII

Quelques conclusions pratiques.

Si l'on est d'accord avec nous pour envisager l'attitude agnostique comme défavorable aux intérêts généraux de la religion et comme incompatible à la longue avec les exigences de la foi spécifiquement chrétienne, on sera d'accord aussi pour s'efforcer de guérir de ce mal ceux qui en souffrent et

[1] Non, certes, *toutes les doctrines* aujourd'hui courantes, car ce qui est vrai dans le monde, l'est aussi dans l'Eglise : là encore, et là même, il y a diversité, rivalité, et vérification expérimentale sur les points particuliers ; par *la doctrine chrétienne*, j'entends celle qui est tellement concentrique à la conscience du croyant et à la personne du Christ, qu'elle ne peut s'en détacher sans violence.

pour préserver l'Eglise de sa contagieuse influence. Mais comment faut-il s'y prendre et selon quelle méthode convient-il d'agir ?

Nous estimons que la première condition du succès sera le témoignage d'une grande sympathie et d'une véritable compréhension à l'égard des agnostiques eux-mêmes, auxquels il importe de concéder, sans réticences, les avantages, relatifs mais réels, de leur position, et de marquer l'intelligence des difficultés auxquelles ils se heurtent. Il faudra, pour ce faire, ne pas craindre d'entrer longuement et patiemment, dans le détail des situations individuelles qui présentent d'infinies diversités.

Il est néanmoins probable que ces diversités finiront par se classer en deux groupes distincts. Dans le premier, se rangeront les agnostiques qui le sont devenus ou tendent à le devenir par l'application, plus ou moins scientifique, au problème de la connaissance religieuse, de la théorie de la connaissance aujourd'hui courante, celle de Kant ou de ses disciples. Il suffirait alors de rectifier celle-ci et de la compléter par les données positives de l'expérience religieuse concrète et celles de la mystique chrétienne (si l'état moral du sujet permet de l'y rendre accessible), en prolongeant les lignes que nous avons esquissées plus haut.

Mais il y a peu de chances qu'on arrive à chef par l'unique emploi de ce moyen. L'agnosticisme religieux est un phénomène trop complexe pour que ses motifs théoriques en épuisent la raison. Il se renforce d'ordinaire et se double d'une tendance intime, pratique, vitale des âmes, dont il faut tenir compte si l'on veut comprendre l'ascendant qu'il commence d'exercer, même en dehors de l'élite intellectuelle, et sa rapide diffusion dans les masses populaires, parmi lesquelles il s'apprête à sévir à la façon d'une véritable épidémie. Je dis épidémie, et je ne m'en dédis pas. J'ai parlé plus haut d'influence contagieuse et de guérison ; je ne retire aucun de ces termes. Ils impliquent que nous sommes en présence, non surtout d'une conception d'école, mais d'un fait biologique, d'une sorte de faiblesse ou de déformation patholo-

gique de la vie religieuse que je qualifierais volontiers, pour ma part, de psychasthénie spirituelle.

Les raffinements morbides et la complaisance au doute intellectuel que pratique l'agnosticisme me paraissent révéler je ne sais quelle névrose nouvelle et constitutive de la conscience religieuse. Les consciences fortes et saines, en effet, celles qui savent ou sentent que vivre c'est agir, ne se posent guère le genre de problèmes auxquels s'attache l'agnosticisme, ou, si elles se les posent, elles les posent partout (dans la connaissance scientifique aussi bien que dans la connaissance religieuse), et, n'arrivant à les résoudre nulle part (car ils sont partout insolubles), elles en font virilement abstraction, et se servent de ce qu'elles peuvent ou croient pouvoir connaître, non pour connaître, mais pour vivre. Cette vaillance, cet héroïsme, cette virilité, cette simplicité, cette résolution d'âme, — qui ne sont, au fond, qu'une plus haute et suprême raison, — ont cessé d'être les nôtres. Spirituellement anémiés, affligés d'un dillettantisme, dont je n'ai point ici à démêler les causes, nous réagissons moins nettement sur les réalités profondes de la vie. L'expérience religieuse, en particulier, reste, jusque dans l'élite de nos croyants, vague, molle, incertaine et d'une lamentable insuffisance. Elle effleure la conscience plus qu'elle ne la touche ; elle ne l'envahit point, elle ne la renouvelle point assez pour exclure ces ruminations sceptiques auxquelles la neurasthénie donne lieu. D'une religion qui devait nous faire vivre, il semble que nous ne connaissions guère plus qu'une inconsistante religiosité. Quoi d'étonnant dès lors qu'elle nous fortifie moins qu'elle ne nous trouble et nous désagrège ? Telle est, à mon sens, la vraie racine du mal et c'est de là qu'il tire sa gravité.

L'auteur du *document B* semble en avoir quelque intuition : « Cela me suffit pour vivre, » dit-il à plusieurs reprises. C'est donc un *minimum*. C'est la *suffisance*, ce n'est pas *l'abondance*[1]. Tout en se félicitant d'être parvenu au point où il est

[1] Comparez Jean X, 10 : « Je suis venu afin que mes brebis aient la vie et qu'elles l'aient avec abondance. »

et en souhaitant d'y voir parvenir les autres, il avoue cependant qu'il a « longtemps résisté » aux conclusions agnostiques qui s'imposaient à lui et les attribue en partie à une « marée basse de sa vie religieuse. » — « Il est probable, écrit-il, que si ma vie religieuse avait été plus intense, je n'aurais jamais pu prendre conscience du caractère subjectif des dogmes. »

Ailleurs il poursuit dans le même ordre d'idées : « Peut-être une expérience religieuse me donnera-t-elle le sentiment de la réalité objective de la croyance, en d'autres termes le grand X de l'inaccessible qui est au delà de mon moi conscient s'incarnera plus nettement, plus complètement dans mon intellect et y prendra des formes plus précises.... Je verrai la « face de Dieu » que je ne vois point maintenant, mais je continuerai à me rendre compte que ce que je vois n'est qu'un reflet et non la *réalité* elle-même, une adaptation que le Vivant se fait de lui-même à mon intelligence. »

Ce qu'il attend ainsi, n'est pas autre chose et n'est pas davantage que ce que nous demandons en effet. Les plus grands mystiques, les plus grands saints n'ont pas connu Dieu différemment ; et nous pensons que Jésus lui-même, qui fut par excellence l'un de ces « cœurs purs » dont il affirme qu'ils « verront Dieu, » n'a pas, dans son humanité, connu Dieu *en soi*, mais Dieu *pour lui*. Dieu *pour nous*, Dieu *pour l'homme*, qu'est-ce à dire? Sinon précisément ce « reflet, » cette « adaptation que le Vivant se fait de lui-même » à la conscience humaine; mais un reflet, une adaptation, qui, loin de défigurer Dieu, le *caractérise* au contraire, non dans l'erreur, mais dans la vérité, nous révélant, non l'inscrutable mystère de son essence, mais ce qu'il est et veut être pour nous. Car l'expérience religieuse se fait à genoux. J'entends par là que nous ne la faisons pas, mais qu'elle nous est faite ; que nous ne la conquérons pas, mais que nous la recevons en nous y offrant, qu'elle est essentiellement réceptive ; que toute notre activité consiste en une activité de réception ; que donc nous ne formons pas Dieu à notre image, — c'est là le caractère des religions sans expérience ou à expérience faible,

qui concluent et postulent — mais que Dieu *forme lui-même* son image en nous et par suite nous *transforme* à la sienne. Sans doute, cette image est humaine, anthropomorphe, en ce sens qu'elle se coule dans les formes et les catégories de notre esprit ; mais elle est *vraie*, précisément parce qu'elle est humaine ; parce qu'elle est adéquate au *Dieu pour nous*, le seul dont nous ayons besoin pour vivre, le seul vrai Dieu de l'homme ; *vraie* encore et surtout parce qu'elle nous vient de Dieu et non de nous-mêmes.

Quand l'expérience religieuse remplit de la sorte la conscience ; quand ce n'est plus nous qui nommons Dieu, mais Dieu lui-même qui se nomme en nous, l'agnosticisme religieux est vaincu ; et il l'est, non par des arguments ou des raisons, non par des doctrines ou des théories, mais par la puissance et la plénitude de la vie. Dieu n'est plus le grand X inconnaissable, immuable, inaccessible ; il est le Dieu révélé *per semetipsum*, révélé par une révélation, non identique, mais analogue (c'est-à-dire de même ordre et de même espèce) à celle par laquelle il s'est révélé au monde en Jésus de Nazareth. Dès lors l'agnosticisme religieux n'est plus possible ni comme tendance ou désir, ni comme théorie de la connaissance, et, à ce dernier point de vue, les déficits du kantisme sont surmontés.

Sans doute, la doctrine religieuse n'est pas donnée telle quelle dans l'expérience ; mais elle en sort naturellement dès que l'expérience, qui n'est jamais qu'un *moment de grâce* (une vue de l'au-delà), se retirant, laisse place à la croyance, c'est-à-dire à l'effort volontaire de la foi d'une part, et de l'autre au travail noétique de la pensée du sujet. L'alternance successive, dans la vie du fidèle, de ces deux états (expérience et croyance) développe peu à peu, rectifie et confirme la croyance jusqu'à ce qu'elle exprime de l'expérience et de son objet tout ce que la pensée humaine en peut exprimer. Tel est le *processus* normal chez le croyant normal.

Comment dès lors y conduire les croyants affligés d'agnosticisme ? Avant tout pas à coup de *doctrines*. Ce serait les rebuter par découragement ou par exaspération ; mais à coup

de *témoignages* tirés de l'expérience et rendus à l'expérience; et j'ajoute rendus à une *expérience personnelle*, plus *haute* et plus *ferme* que la leur. Il faut que celui qui se propose d'atteindre un agnostique religieux puisse dire personnellement ce que l'expérience est devenue pour lui et ce qu'elle l'a fait devenir, soit au point de vue de la foi (transformation morale de l'être), soit au point de vue de la connaissance (transformation morale de la pensée). Il y a dans ce témoignage un appel, le plus puissant des appels, à la foi d'autrui ; il la réveille presque à coup sûr et suscite son activité. La première condition pour aborder un agnostique religieux c'est donc une expérience chrétienne *authentique, supérieure* et *intelligente*. On ne *fera* rien auprès de lui, sinon dans la mesure de ce que l'on *est devenu* soi-même pour Dieu en Christ. On ne dirige sûrement les autres que là où l'on a soi-même passé.

Une seconde condition de succès sera de conduire les âmes, non quelque part, mais à quelqu'un; non vers un dogme, une institution, une Eglise, mais vers une personne : celle de Jésus-Christ. Qu'on n'interpose jamais rien, ni personne, entre une âme et Jésus-Christ, le seul « souverain pasteur des âmes. » Je suis persuadé, pour ma part, que quelque soit l'hommage qu'ils lui rendent, ce qui manque aux agnostiques contemporains, c'est une connaissance plus profonde, plus expérimentale, historique et spirituelle à la fois, de Jésus-Christ. Ils sont religieux et même, en un certain sens, chrétiens ; mais leur Christ reste aussi vague et flou que leur expérience est incertaine et confuse. Le Christ, pour être connu, demande à être pratiqué: pratiqué par le témoignage historique et par la contemplation spirituelle. Lui seul peut qualifier d'une manière vitale l'expérience et la pensée religieuse et faire, d'hommes religieux, des chrétiens proprement dits. C'est « sur la face du Christ » seul que Dieu se caractérise comme Dieu de la Rédemption (non comme grand X inconnaissable), et c'est en Christ seul que l'homme se reconnaît tel qu'il est et tel qu'il doit être (et non comme un être indéfiniment ondoyant et divers), frappé à la dure em-

preinte d'un double péché : impuissance et culpabilité ; à l'empreinte plus dure encore d'un devoir moral et religieux absolu. Que l'on conduise donc les âmes au Christ; non pas à un Christ quelconque, imprécis, flottant, obscurément lumineux ; mais au Christ précis, distinct, articulé, à celui de l'histoire et l'Esprit[1]. Et, une fois de plus, qu'on le fasse avec *sympathie* et avec *intelligence*, avec cette sympathie et cette intelligence qui sont elles-mêmes le fruit d'un commerce permanent avec le Sauveur.

Une troisième condition de succès sera de conduire les âmes religieusement agnostiques à l'action religieuse. Non pas cependant à toute action ; non pas à celle qu'elles seraient encore incapables d'accomplir avec sincérité[2]; mais à celle qui est dans leurs moyens, c'est-à-dire dans les limites et la compétence de leur foi. L'exercice fortifiera la vie religieuse comme il fortifie la vie physique, la pensée religieuse comme il fortifie toute pensée. L'action précise et force à préciser les éléments de l'expérience ; elle les trie et les systématise comme par son jeu naturel. On ne peut mettre en œuvre ce qu'on possède sans se préparer à recevoir davantage; on ne peut agir sur soi-même et sur autrui et rester indéfiniment dans le demi-jour où se plaît et se berce l'agnosticisme.

Je ne me flatte pas d'être complet. D'autres conditions encore et en grand nombre resteraient à réaliser[3] pour amener la guérison et surtout pour prévenir la naissance de l'agnosticisme religieux dans les âmes. Ce que j'en ai dit suffira peut-être pour orienter les efforts dans le sens d'une thérapeutique efficace de cette forme dangereuse et nouvelle de l'anémie spirituelle dans nos milieux protestants.

[1] Si l'on obtient cela on verra naître peu à peu et comme spontanément, non pas *toutes les doctrines chrétiennes* peut-être, mais *la doctrine chrétienne*, essentielle et spécifique.

[2] Il n'y a rien de pire et de plus corrupteur que de confier à des non-chrétiens des activités ou des tâches spécialement chrétiennes : nos Eglises en pâtissent cruellement aujourd'hui.

[3] Conditions ecclésiastiques et théologiques entre autres : il est évident que l'existence de l'agnosticisme religieux accuse nos Eglises, ou trop fermées ou trop tièdes, et notre théologie, ou trop dure et cassante ou trop hétérogène à la foi qu'elle devrait exprimer.

SAINT AUGUSTIN

PAR

ED. LOGOZ

> Nihil a te extra te quære. Ad te ipsum et conscientiam tuam te Deus dirigit. In te enim posuit quod requirit. Non enim medicamenta vulneribus tuis longe opus habes inquirere; peccatorum tuorum indulgentiam, si vis, intus in cellario cordis hic poteris invenire.
>
> (Sermo 3, *De martyribus.*)

Introduction.

« Augustin, lumière et oracle de l'Eglise, délices de Charlemagne[1]. » C'est en ces termes ampoulés que les bénédictins dédiaient à Louis XIV leur fameuse édition des œuvres du grand Africain, cette édition, dont les savants réclament aujourd'hui la refonte complète, moins au point de vue du texte lui-même que d'une chronologie plus serrée.

Il ne faut pas sourire de cet éloge fastueux qui rappelle si bien le dix-septième siècle, ni de ce langage olympien auquel se croyaient volontiers tenus les écrivains du temps quand ils s'adressaient au roi-soleil.

Ici, la pompe de l'expression traduisait exactement la grandeur d'une renommée plus de dix fois séculaire. L'Eglise catholique, qui aimait à donner à ses grands docteurs du moyen âge les noms les plus magnifiques ou les plus suaves, a toujours réservé à saint Augustin, dans le panthéon de ses

[1] *Augustinum, Ecclesiæ lumen et oraculum, Caroli Magni quondam delicias...,* (Epître de dédicace à Louis XIV.)

gloires, une place à part, que ne suffit pas à expliquer la vénération attachée à une antiquité plus lointaine. Il est demeuré le docteur hors pair et le père par excellence de l'Eglise romaine. Quand, par exemple, au fort des luttes confessionnelles qui suivirent la Réforme, les défenseurs du catholicisme croyaient devoir sortir leur grosse artillerie, c'est l'autorité d'Augustin qu'ils dressaient en face des nouveaux schismatiques[1].

Le protestantisme, de son côté, a toujours salué dans la personne de l'évêque d'Hippone un de ces hommes supérieurs, — et il est le premier de cette lignée, — dont le génie a su découvrir et faire resplendir le pur Evangile à travers la nuit romaine, et empêché peut-être la faillite du christianisme. C'était assez la mode, chez les théologiens et les historiens ecclésiastiques du protestantisme au dix-neuvième siècle, de voir en Augustin le père spirituel de la Réforme.

Destinée étrange et unique, d'être revendiqué avec une égale force et une égale sincérité par les deux grandes fractions adverses du christianisme occidental.

Le vulgaire pourrait s'en étonner et n'apercevoir dans l'ardeur de confessions ennemies à se réclamer d'un grand nom qu'une préoccupation polémique et le désir de justifier leur foi en la rattachant à la grande chaîne historique qui nous relie au christianisme primitif.

Au regard de l'historien impartial, catholiques et protestants ont également raison. Augustin appartient aux uns et aux autres.

Car s'il est vrai qu'il n'a pas imposé à son Eglise une orientation nouvelle, il a eu du moins la gloire de lui donner une conscience plus claire de sa destinée, et en lui livrant en termes d'une singulière puissance la formule des tendances qu'elle portait dans son sein, il annonçait le moyen âge et donnait une impulsion irrésistible à l'évolution de l'Eglise occidentale vers le catholicisme romain.

Il est non moins certain qu'à côté de cet Augustin-là il y

[1] Roget, *De Constantin à Grégoire le Grand.*

en a un autre, celui des Confessions, celui qui, nourri de saint Paul, devint un second apôtre de la grâce et du salut gratuit, le docteur évangélique qui écrivait fièrement : *Deum et animam scire cupio. Nihil plus ; nihil minus*[1]. Il a infusé à la piété occidentale un nouveau courant de cette sève évangélique qui menaçait de tarir et si la paganisation de l'Eglise romaine n'a pas entièrement abouti, si l'occident est demeuré chrétien, c'est à l'influence d'Augustin qu'on le doit.

Ce n'est pas à dire que cet Augustin-là ait été un personnage intime qui n'aurait joué qu'un rôle effacé et discret à côté du dignitaire et du panégyriste enthousiaste de l'Eglise. L'évêque d'Hippone ne paraît pas avoir souffert de la contradiction foncière de sa pensée religieuse. Il est incertain qu'il l'ait aperçue ; en tous cas, il n'a pas senti l'opposition irréductible de son double système avec la même vigueur que les historiens modernes. Si c'est toujours un attachant problème que l'étude de son œuvre puissante en sa contradiction, c'en est un autre, et non moins captivant que la sereine audace et l'égale conviction avec lesquelles il développe tour à tour des vues qui nous paraissent incompatibles. Cette question de psychologie historique ne sera sans doute jamais résolue, et demeurera cette part de mystère qui enveloppe toujours les puissantes personnalités.

Avec plus de loisirs, surtout avec des forces plus égales à mon ambition, j'aurais pu être séduit par le dessein d'un travail de longue haleine qui aurait été un essai de synthèse critique de l'œuvre d'Augustin.

Mon propos différé deux ans fut d'abord modeste. Il s'agissait de donner son complément à cette courte étude sur la prédestination que j'eus l'honneur de vous soumettre ici même, et qui, brusquement arrêtée dans sa genèse biblique, s'arrêtait au seuil de l'histoire.

Les études préliminaires ont donné à ce projet une ampleur que l'auteur de ces pages ne prévoyait pas, et le présent

[1] *Soliloquia* I, 7.

travail déborde de toutes parts l'idée première qui l'inspira. La doctrine de la prédestination, en effet, est chez Augustin l'aboutissement logique, et pour mieux dire, le sommet où viennent converger les lignes de celle de ses deux théologies qu'on pourrait appeler protestante. Or, cette théologie a ses origines psychologiques, morales et historiques, hors desquelles la doctrine de la prédestination demeurait pour moi suspendue dans le vide. Je fus donc amené, par la force des choses, à un ordre d'investigations nouvelles.

Ainsi, de recherche en recherche, je discernai peu à peu la genèse de ces deux conceptions théologiques que le penseur africain devait développer parallèlement, sans parvenir à les concilier dans une synthèse harmonieuse : semblables à deux rivières, qui, loin de marier leurs eaux à leur rencontre, formeraient un double courant dans le lit d'un fleuve.

Je voudrais donc, dans cette première étude, essayer de lier en faisceau les résultats de ces recherches sur les origines de la pensée augustinienne. Ni les difficultés de la tâche, ni le caractère conjectural de mes conclusions ne m'ont échappé. C'est un problème de psychologie et d'histoire que j'ai rencontré, et c'est non la solution, mais une solution que j'ai l'honneur de vous soumettre.

I

Psychologie de saint Augustin.

Il est certains hommes supérieurs dans l'ordre de l'esprit, qui ne nous intéressent que par leur œuvre. Historiens, savants et même philosophes, défenseurs d'une grande idée ou d'une noble cause, il n'est pas indispensable pour comprendre leur pensée d'en rechercher les origines. Leur histoire personnelle n'importe pas à l'intelligence de leurs travaux.

S'il s'agit, au contraire, d'un génie religieux dans le sens complet du mot, je veux dire de quelque chose de plus qu'un théologien ou un philosophe, d'un homme qui a mis dans ses livres, avec le labeur de son esprit, l'expérience totale de sa vie et toute son âme, on comprend qu'il en aille autre-

ment. La recherche des dispositions natives, l'éducation, les influences subies, le milieu ambiant, la formation de la personnalité intellectuelle et morale jouent ici un rôle capital. Vouloir se soustraire à cette étude préparatoire serait s'exposer à ne comprendre ni l'œuvre ni l'homme.

Or, de toutes les individualités qui ont marqué leur empreinte dans l'Eglise latine, Augustin est certainement la plus riche, la plus complexe et la plus réceptive. Pour nous avertir de l'importance extrême qu'avait à ses propres yeux l'histoire de sa jeunesse, il nous a laissé ce livre des Confessions qui n'a de pendant que celui de Rousseau, et dont on aura assez marqué la différence en disant que le premier s'est plu à se rabaisser par excès d'humilité, et le second à se grandir par excès d'orgueil.

C'est vers l'an 400, aux approches de la cinquantaine, c'est-à-dire à l'âge où l'homme est le plus apte à embrasser et à juger sa vie, qu'Augustin écrivit ses confessions. Nous ne croyons pas, avec quelques historiens, que le livre ait subi des retouches et des remaniements. Les *Retractations* n'en font aucune mention. D'autre part, il était difficile à Augustin de modifier une autobiographie livrée au public dès le premier jour[1] sans préjudice pour sa réputation de sincérité.

Si les Confessions nous donnent de l'état de son âme, dans le temps qui suivit immédiatement sa conversion, une idée qui heurte avec violence l'impression laissée pas ses premiers ouvrages, si en un mot les Confessions oublient le philosophe pour laisser parler le penseur chrétien, nous ne devons pas en être surpris. Nul ne peut sauter hors de son ombre ; le rhéteur, l'homme qui amplifie et dramatise les choses au profit de l'éloquence, fut lent à mourir chez Augustin. Les grandes écoles de rhétorique n'enseignaient pas seulement les méthodes oratoires ; elles imprimaient un pli particulier à l'esprit.

Quoi qu'il en soit, et telles qu'elles sont, les Confessions demeurent pour nous la grande et presque l'unique source

[1] *De dono perseverantiæ*, cap. 20.

d'informations pour quiconque veut connaître la genèse de la puissante personnalité d'Augustin. Ne nous en plaignons pas. Il ne saurait y en avoir de meilleure. Peu d'écrivains, aucun peut-être, n'ont joint à un tel souci de sincérité une aussi extraordinaire faculté d'analyse intérieure. Si bien que le penseur chrétien dont il importe le plus de connaître l'âme est celui qui s'est le plus complètement expliqué sur les influences multiples et les mobiles qui ont gouverné sa jeunesse et formé son individualité.

On admet qu'il naquit en 353, l'année même où l'édit de Constance ordonnait la fermeture des temples païens et semblait consacrer le triomphe définitif du christianisme. Nous accordons à ces rapprochements de dates et aux événements politiques du temps une importance qui a échappé d'ordinaire aux récents historiens. On verra tout à l'heure pourquoi.

Issu d'une union mixte, Aurelius Augustin subit, dès le berceau, la contradiction de deux influences diamétralement opposées. Sa mère, cette Monique que l'Eglise a exaltée, était non seulement une catholique pratiquante, mais une chrétienne vivante.

Le portrait qu'a crayonné la piété filiale nous donne de cette femme l'idée la plus haute. Elle avait les dons les plus charmants de l'esprit, la grâce, l'enjouement, la repartie fine et vive [1]. A ces qualités naturelles elle joignait, sans effort, les plus rares vertus morales, la bonté, la douceur, et une patience d'ange que mettaient continuellement à l'épreuve les sarcasmes, les colères soudaines et les dérèglements d'un mari sceptique et frivole [2]. Son intelligence était supérieure, et s'élevait à un ordre de questions qui rebute d'ordinaire les femmes. A Cassi, par exemple, où elle avait rejoint son fils converti, elle ne dédaignait pas de se mêler aux discussions les plus ardues de la métaphysique et étonnait par la profondeur de son raisonnement.

Par-dessus tout cela, Monique fut une conscience chré-

[1] *Contra Academicos*, II, 5.

[2] *Confessions*, IX, cap. 9.

tienne dans toute la beauté du mot, et c'est ce dernier trait qu'il importe de retenir[1].

Autant qu'on peut inférer des allusions courtes, discrètes, et, semble-t-il, un peu gênées d'Augustin au sujet de son père, Patricius était précisément le contraire d'une conscience morale. Impulsif, violent, brutal même envers sa femme; avec cela capable de générosité, sensuel, égoïste et jouisseur, Patricius était ce qu'on appellerait aujourd'hui un Voltairien assez vulgaire.

Comme dans tant de familles où la femme seule avait embrassé la foi nouvelle, le père d'Augustin demeura païen et ne reçut le baptême qu'au moment de sa mort, sur les instances de Monique. Cet attachement au paganisme ne doit pas nous surprendre. La religion romaine n'était pas exigeante. L'Olympe où avaient fini par se réfugier toutes les divinités de l'ancien monde, et où devaient se dérouler journellement les drames les plus scabreux, ressemblait davantage à une hôtellerie ou à un mauvais lieu qu'à un séjour de lumière, de perfection et de béatitude. Jusqu'alors, il est vrai, les temples étaient restés ouverts; on sacrifiait; tout l'appareil de l'ancien culte fonctionnnait, et les empereurs devenus chrétiens n'étaient pas moins souverains pontifes et protecteurs de toutes les religions de l'empire. (Edit de Milan. 313.)

Le vrai culte païen, en ces temps de dissolution, se célébrait ailleurs toutefois. C'est dans les théâtres que le polythéisme déployait ses magnificences et attirait les foules païennes au spectacle de ces histoires scandaleuses des dieux qui formaient un inépuisable répertoire. On y trouvait, indépendamment de la satisfaction d'une imagination corrompue, une sorte de justification morale des turpitudes humaines. Quand l'Eglise interdisait aux chrétiens la fréquentation des jeux publics, elle n'était pas guidée seulement par des raisons morales; elle savait que le théâtre était le dernier rempart du paganisme. Si la plèbe ignorante et su-

[1] *Confessions*, IX, cap. 9.

perstitieuse avait encore des croyances, il y avait longtemps que les païens cultivés, et le monde des grandes écoles en particulier, n'avaient plus de foi religieuse. Rien de plus significatif à cet égard que l'essai de théologie païenne que Varron opposa au christianisme et qu'Augustin a si joliment bafoué dans la Cité de Dieu. On voit bien que cet apologiste des légendes des dieux ne les prend pas très au sérieux, et que son attachement à l'ancien culte n'a rien de commun avec la foi. Si le polythéisme conservait cependant tant de crédit, et s'il réunissait encore la majorité des suffrages[1], c'est qu'il incarnait pour les lettrés cette culture antique dont ils étaient pénétrés jusqu'aux moelles, c'est que pour les vieux Romains, si conservateurs et si patriotes, il se confondait avec cet ensemble d'institutions et de traditions qui avaient fait la puissance romaine et qui devenaient d'autant plus chères qu'elles étaient plus ébranlées. Ils n'attendaient le salut de l'Etat que du maintien de la religion romaine.

D'autres gardaient une prudente réserve en face du christianisme par motif de sécurité personnelle. L'empire était tout secoué du frisson des dernières persécutions et l'Afrique, en particulier, où elles avaient sévi plus longtemps, était encore chaude du sang des martyrs. Nul, sauf les croyants, n'était sûr de la victoire finale de la croix; un retour offensif du paganisme persécuteur demeurait toujours possible. D'ailleurs, dans le cas contraire, personne parmi les sceptiques ou les indifférents païens ne croyait avoir à craindre les représailles de l'Eglise.

En 353, il est vrai, Constance proscrivait les sacrifices et fermait les temples; mais sitôt après il devait rapporter son édit. En 361, Julien l'Apostat sentait le paganisme assez vivace pour oser entreprendre son impossible restauration. Il ne faut donc pas se tromper aux déclarations triomphantes des Pères sur la catholicité de l'Eglise du quatrième siècle.

[1] D'après Beugnot (*Histoire de la destruction du paganisme en Occident*), les païens étaient encore vingt fois plus nombreux que les chrétiens dans l'empire, à l'avènement de Constantin (cité par Gaston Boissier).

Si elle était partout répandue, elle était peut-être partout en minorité.

Ces circonstances suffisent à expliquer pourquoi tant de gens sceptiques, avisés ou ambitieux, trouvaient dans l'ancienne religion des gages de sécurité et d'avenir qu'ils n'apercevaient pas dans l'Eglise. Patricius était peut-être du nombre. Sans vouloir contrarier Monique dans cette éducation première des enfants qui appartient aux femmes, il toléra qu'Augustin apprît à mêler le nom du Christ à ses premiers balbutiements, en se promettant d'y mettre bon ordre le moment venu, et ne doutant pas du reste que l'enseignement des rhéteurs aurait tôt fait d'effacer dans l'âme du jeune homme la pâle image du crucifié.

Les facultés précoces d'Augustin flattaient singulièrement l'amour-propre de ce modeste décurion de province. Il entrevit très vite pour son fils la possibilité de s'échapper de cette classe des *curiales*, autrefois si heureuse dans sa médiocrité dorée, mais sur laquelle la ruine de la fortune publique faisait déjà retomber tout le poids des charges de l'Etat.

La rhétorique, comme aujourd'hui le droit, menait aux plus hautes fonctions. Le rhéteur était l'avocat du temps.

Patricius, en dépit de l'exiguité de sa fortune, et en sacrifiant un peu ses autres enfants, ne recula pas devant des dépenses considérables pour fournir la plus haute éducation et préparer une brillante carrière à ce fils qui lui ressemblait, à tant d'égards. C'était le même caractère impulsif, volontaire et capricieux. Augustin avoue n'avoir pas réagi contre la répulsion que lui inspira le grec et regretta plus tard amèrement l'ignorance d'une langue indispensable à un homme de grande culture. Ce qui inquiétait surtout sa mère, qui épiait avec une tendresse craintive l'éclosion de cette nature ardente, c'étaient les symptômes précoces d'une sensualité excessive unie à une grande sensibilité.

Déjà, après une grave et courte maladie de l'enfant, elle avait consenti et probablement voulu que le baptême fût différé. Il fallait attendre que l'inévitable crise morale de l'adolescence fût passée; le sacrement, qui efface toute souillure,

aurait alors une toute autre efficace.... Le père avait sans doute des raisons moins touchantes et moins nobles.

Les craintes de Monique étaient justifiées. Augustin avait à peine dix-sept ans, à la veille de partir pour l'école de rhétorique de Carthage. Sa mère, désespérant que son fils sortît pur de ce grand foyer de corruption, se résigna à faire la part du feu et lui recommanda avec larmes de respecter la paix des ménages et l'honneur des femmes mariées.

C'était déjà trop tard. Les grandes cités n'avaient pas le monopole de la licence. En ce temps où le pressentiment des prochaines catastrophes avait allumé sur toute l'étendue de l'empire comme une universelle fureur de volupté hâtive et désespérée, Madaura comme Carthage avait son théâtre, ses jeux et ses fêtes, où la foule se ruait, et lorsque Augustin partit pour la grande métropole africaine, il souriait déjà des chastes conseils de sa mère. « Où étais-je, s'écriera-t-il plus tard, et combien loin des délices de ta maison, en cette seizième année de mon adolescence charnelle, lorsque la volupté m'imposa sa maîtrise et me prit tout entier[1] ! »

Le rêve qui l'emportait vers la cité punique relevée par Auguste était tout païen ; rêve incertain encore où, à travers la poussière d'or dont l'espérance juvénile enveloppe l'avenir, il entrevoyait l'amour et le plaisir sensible, puis la gloire, la fortune, enfin une alliance brillante avec une belle femme[2].

Carthage était à la vérité une cité toute romaine. Ne le cédant qu'à Rome, et rivale d'Alexandrie pour la puissance et la splendeur, elle les surpassait l'une et l'autre en dépravation[3]. Le génie punique était remonté des ruines de la ville ancienne et donnait au libertinage de la cité nouvelle je ne sais quels raffinements monstrueux qui avaient toujours répugné au goût de l'esprit grec et au solide bon sens du Romain. Quand, dans l'amphithéâtre, sous le soleil de feu ou à la lueur des torches, se jouaient les légendes égrillardes de l'Olympe et se déroulaient les péripéties sensuelles et parfois

[1] *Confessions*, livre II, chap. 2.

[2] *De utilitate credendi* (tenebrosam spem gerens de pulchritudine uxoris).

[3] Hérodien.

sanglantes des mythes d'Astarté et de Cybèle, parmi les femmes nues et les prêtres immondes, avec des excès d'audace où l'imagination des acteurs ajoutait au réalisme des poètes, des foules immenses, fusion de toutes les races et de toutes les classes, hurlaient de volupté bestiale. Une démence horrible courait et gagnait les têtes les plus solides. Aux places d'honneur, dans les tribunes de marbre, le monde élégant, les magistrats les plus hauts, les lettrés, les grandes dames et les courtisanes célèbres discutaient l'interprétation, détaillaient les nudités, raillaient la grossièreté et l'ivresse sauvage de la plèbe, et croyaient sauver leur dignité en philosophant agréablement sur les turpitudes des dieux et l'inanité des croyances vulgaires. Les orgies néroniennes étaient dépassées, et la société romaine, sentant venir la mort avec les barbares, se ruait à sa dernière fête.

Entre toutes les villes de l'empire, Carthage était fameuse par sa dépravation et les libertins s'y donnaient rendez-vous.

Augustin se jeta corps et âme dans cet enfer charnel. « Tout l'essaim des plaisirs bourdonnait autour de moi, dit-il. » Jeux de cirque, amours vénales et adultères, dans la frénésie de son sang africain, il épuisa la coupe des voluptés humaines.

Si je vois bien et même en tenant compte du grossissement que l'intensité du repentir donna à ses erreurs de jeunesse, la première crise de la vie d'Augustin, entre la seizième et la dix-neuvième année, fut la crise la plus vulgaire qui se puisse imaginer, une crise de pure et simple débauche. Il eut l'obsession de la femme. A quel point il en fut possédé, il l'avoue lui-même. « J'ai osé pénétrer dans l'enceinte de ton Eglise, à l'heure où l'on célèbre ton culte, poussé par la concupiscence charnelle et pour me livrer au péché mortel [1]. Cela seul me semblait désirable, d'aimer et d'être aimé [2]. »

[1] *Confessions*, livre III, chap. 3 : « Ausus sum etiam in celebritate solennitatum tuarum, intra parietes Ecclesiae tuae, concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis. »

[2] *Confessions*, II, 2 : « Et quid erat quod me delectabat, nisi amare et amari. » Et ailleurs : « Amabam amorem. »

Qui l'eût retenu sur cette pente où l'entraînait l'ardeur de son sang africain ? L'indulgence de l'époque ne trouvait rien que de naturel à ces déportements juvéniles; quelque chose de honteux, comme une tare physiologique, s'attachait alors à la chasteté des vingt ans.

Les Confessions laissent entendre qu'avant sa première chute, il ressentait la honte de son innocence et se vantait dans le cercle de ses amis d'une immoralité imaginaire.

L'avenir d'ailleurs lui souriait. Bientôt il fut célèbre dans les écoles par ses talents extraordinaires et par son éloquence. Il ouvrait à son tour une classe et, à vingt ans, il prononçait des discours publics. Les soucis d'argent n'entravaient pas l'essor de son ambition tumultueuse, car, dépourvu de fortune personnelle, il avait eu la chance de rencontrer, dès la mort de son père, vers 370, un protecteur généreux en la personne d'un parent éloigné, le riche Romanianus.

Ainsi, à vingt ans, Augustin apparaît sous les traits d'un jeune arriviste, affamé de jouissance et de renommée, un mondain élégant, païen jusqu'aux moelles par nature, par éducation et par libre choix. En tous cas, aussi étranger à la foi chrétienne que n'importe quel viveur des cités modernes.

C'est à dessein que je fais ce rapprochement. Et si j'insiste sur le dévergondage moral du futur grand homme, c'est pour marquer mon point de vue en opposition avec les jugements adoucis des historiens.

Certes Augustin n'était pas pire que ses condisciples. Mais il faut bien admettre, textes en mains, qu'il roula jusqu'au fond de l'abîme. Il était de ces natures fougueuses et en tout excessives qui ne connaissent pas les justes milieux. La rigueur de l'ascétisme chez le converti donnera plus tard la mesure de la dissolution chez l'ancien rhéteur. Ses doctrines les plus caractéristiques sont moins sorties de son cerveau que de son cœur. La conception du mariage et de la propagation de l'espèce humaine dans l'état d'innocence, les notions du péché et de la chair, et jusqu'à la nouvelle psycho-

logie, le pessimisme enfin de l'évêque d'Hippone ont jailli par réaction violente des profondeurs de ses expériences amères.

Je songe enfin en écrivant ces lignes à la doctrine de la prédestination. Sans doute il la découvrit dans les lettres de saint Paul ; mais pour qu'un homme si pénétré de l'amour infini de Dieu ait pu formuler le message de la grâce en termes si nouveaux, d'une rigueur si sauvage et si sûre d'elle-même, il fallait qu'il trouvât le fondement de sa certitude dans un fait de conscience immédiat. J'imagine que les efforts désespérés de sa dialectique pour justifier devant la raison une doctrine qui blesse également la raison et la conscience ne l'ont jamais satisfait. Mais avant d'être doctrine, la prédestination fut pour Augustin comme pour saint Paul un fait d'évidence intime et incommunicable. Quand plus tard il songeait à sa jeunesse et refaisait en esprit le long voyage de son âme, en scrutant à chaque étape son état moral avec la pénétration du génie, il demeurait saisi de stupeur en mesurant la distance parcourue et l'abîme qui séparait l'homme ancien de l'homme nouveau. Comment un tel changement avait-il été possible ? Qui en avait été l'artisan ? Et pourquoi ?

Je cite au hasard un passage entre mille. « Quelles actions de grâce ne rendrai-je pas au Seigneur quand je me souviens....! Quel homme, connaissant son impuissance, oserait attribuer à ses propres forces sa purification et son innocence [1] ? » D'un bout à l'autre de son œuvre retentissent les mêmes accents d'admiration et la même confession.

C'est Dieu qui l'a arraché malgré lui à son aveuglement, c'est lui, et c'est lui seul qui l'a appelé et converti. Ce n'est pas sa raison enfin ressaisie qui a préparé les voies à son relèvement, car sa raison aveugle, complice et servante de sa chair, légitimait les pires excès.

Dieu l'avait donc saisi parmi tant d'autres en vertu de sa volonté insondable pour le faire servir, lui indigne, à des fins

[1] *Confessions*, III, chap. 7 : « ...Quis est hominum qui suam cogitans infirmitatem, audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam. »

qu'il ne soupçonnait pas. Toute la doctrine prédestinatienne découle de cette conviction.

Que si l'on demande maintenant, non pas ce qui était demeuré chrétien chez le jeune professeur carthaginois, — car il est clair qu'il ne l'avait jamais été, — mais ce qui l'empêcha de sombrer définitivement dans le scepticisme jouisseur, nous rencontrons encore une série d'aveux mélancoliques, semés à pleines mains dans ses ouvrages. J'imagine qu'il ne portait pas ses excès avec la même glorieuse forfanterie que tel de ses amis. Son inconduite s'enveloppait d'ombre. Il parle du dégoût superbe et de la lassitude inquiète de ses lendemains de fête [1]. Chacun connaît le passage célèbre placé en tête des Confessions, écho prolongé d'une ancienne douleur : « Tu nous as créés pour toi, ô Dieu ! et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il ait trouvé en toi son repos [2]. »

Quand on douterait qu'il s'agisse ici des mouvements de la conscience outragée et non de la fatigue qui suit d'ordinaire les plaisirs violents, il faudrait se souvenir de cette crainte de la mort qui joue un si grand rôle dans l'œuvre d'Augustin. La crainte est l'atmosphère que respire l'humanité sans Dieu. Les éclats des joies mondaines ne sont qu'un artifice enfantin pour étouffer ou pour oublier la crainte, la peur de vivre et de mourir, qui plane sur toute vie humaine. C'est pourquoi l'existence terrestre est une agonie, où le croyant discerne un châtiment préventif et l'avant-goût du supplice éternel. Le triomphe de la foi chrétienne, c'est d'affranchir les âmes de cette épouvante. Car Augustin sait que la mort elle-même n'est rien. Le sage qui raisonne ne la redoute pas plus qu'un fantôme de l'imagination. Notre auteur n'ignore pas l'argumentation de Cicéron : « Avant que la mort soit là, on ne la sent pas, et quand elle est là on ne sent plus. » Ce que l'homme craint dans la mort, c'est le monde mystérieux de l'au-delà, c'est le jugement. C'est un fait de conscience.

[1] *Confessions*, livre II, chap. 2 : « Et ego ibam porro longe a te ...superba dejectione et inquieta lassitudine. »

[2] *Confessions*, I, 1 : « Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te. »

Or manifestement Augustin a été obsédé par l'épouvante de la mort. Bien que le mot de *conscience* se rencontre rarement sous sa plume, il résulte de nos recherches que c'est par la conscience qu'il a été conduit au christianisme. Nous ne saurons jamais quelles idées, quelles croyances ou quelle conception religieuse sa mère lui enseigna sous le nom de christianisme; mais nous savons que, parvenu à l'âge de raison, il rejeta la foi de sa première enfance comme un conte de vieille femme et une religion indigne d'un homme cultivé. Une chose demeure : Monique laissa à son fils mieux que des croyances : *une conscience* qu'il ne put réduire au silence. C'est, je crois, le fil rouge qui traverse toute sa jeunesse et relie le passé et l'avenir.

Nous verrons dans la suite de ces études l'importance capitale de ce fait psychologique pour l'intelligence de l'œuvre complexe du grand penseur. Mais on voit déjà se dessiner notre point de vue. Ni la mort d'un ami, ni l'influence d'Ambroise, ni la majesté de l'Eglise catholique en face du trône croulant des Césars, ni la philosophie de Platon ou de Plotin ne sauraient à elles seules expliquer sa conversion. Ces influences successives n'ont fait que précipiter une crise depuis longtemps commencée et décider de l'issue du conflit aigu d'une nature foncièrement sensuelle et d'une conscience en travail. Au moment où le nouveau néophyte s'asseyait sur les bancs des catéchumènes, au pied de la chaire d'Ambroise de Milan, il apportait un incomparable trésor d'expériences intimes, une connaissance sans précédent des dessous de l'âme humaine, une faculté unique d'analyse interne, et presque une religion, oui la religion elle-même jaillie des profondeurs labourées de son âme où il découvrait avec effroi la radicale misère de l'homme et le besoin d'une délivrance surnaturelle. En incorporant tout cela à la religion officielle qu'il allait embrasser, il la restaura et sans s'en douter devint le réformateur de la piété catholique. Il est douteux qu'Augustin fût jamais devenu l'oracle de l'Eglise sans les orages de sa jeunesse.

C'est en 371 ou 372 que le brillant rhéteur reçut sa pre-

mière secousse morale. Elle lui vint de la vie. Plus tard il y vit un avertissement d'en haut et le début de son voyage de retour au christianisme. Ces réflexions après coup sont un phénomène d'optique presque constant dans les conversions célèbres. Selon toute vraisemblance, Augustin n'y vit pas si loin d'abord. L'aventure était banale. Comme il arrive souvent aux libertins les plus égoïstes et les plus rusés, il fut pris à ses propres filets. Ses amours vagabondes lui donnèrent un fils. L'accident était plutôt fâcheux[1]. Un reste de pudeur l'empêchant d'abandonner ses victimes, il recueillit la mère et l'enfant, eut un ménage malgré lui, et dans cette union libre où le cœur n'était pour rien, riva sa chaîne et fixa son caprice par l'assouvissement de la chair et par l'habitude.

L'enfant reçut le nom ironique d'Adéodat (don de Dieu) et devint plus tard le *fils de son péché* quand il l'eut perdu et pleuré la mort des plus belles espérances. Nous ignorons le nom de la mère. Tout ce que nous savons, c'est que dès la conversion il renvoya brutalement la malheureuse qui l'avait aimé et suivi comme un chien fidèle, sans un mot de pitié et de tendresse[2]. Le motif de cet abandon est misérable. Cédant aux objurgations de Monique qui l'avait rejoint à Milan, Augustin voulait simplement rentrer dans le monde des honnêtes gens par un brillant mariage, qui échoua du reste. En écrivant les *Confessions*, il aura soin de nous dire qu'il voulait surtout rompre avec la passion charnelle.

Père à dix-neuf ans, engagé dans une liaison à laquelle s'attachait encore quelque déshonneur, chargé du souci de faire vivre une famille, il y en avait assez pour rendre soucieux l'avenir d'un homme sans fortune. Il ne faut pas être surpris si la lecture fortuite de l'*Hortensius* de Cicéron trouva Augustin enclin à de nouvelles et graves réflexions. Ici comme ailleurs les *Confessions* exagèrent sans doute la commotion produite par ce plaidoyer où l'éloge de la sagesse pratique s'alliait à un scepticisme découragé. Cet opuscule au-

[1] *Confessions*, IV, 2 : « Ubi proles etiam contra votum nascitur. »

[2] *Confessions*, VI, 15.

jourd'hui perdu était un appel à la philosophie stoïcienne dans le genre des *Consolations* de Boèce. Cicéron, en deuil d'une fille chérie, cherchait un dérivatif à son inconsolable douleur en prêchant la vanité des choses, le détachement d'esprit et la résignation à la destinée.

La leçon tomba d'aplomb sur le cœur d'Augustin. Les circonstances lui faisaient un devoir d'envisager la vie sous un angle nouveau. Quelque chose en lui changeait. En même temps que ses rêves d'ambition et de bonheur mondain se heurtaient à la réalité, des aspirations insoupçonnées surgissaient de son âme. « Ce livre, dit-il, changea mes inclinations ; toutes mes vaines espérances me parurent misérables, et je me levai, Seigneur, pour revenir à toi [1]. » Par malheur, il a négligé de s'expliquer davantage et de nous indiquer pourquoi l'*Hortensius* l'émut si fort. Nous ne pouvons supposer que les problèmes de la philosophie lui furent alors découverts pour la première fois, quand on sait la place qu'ils tiennent dans les préoccupations des écoles de rhétorique de l'antiquité. Il les écartait plutôt de ses préoccupations. Sa philosophie, s'il est permis de donner ce nom au mépris des plus hautes recherches, était celle du grand parti dominant des époques de civilisation vieillie et un peu mûre, le parti des positivistes de toute condition qui n'ont aucune doctrine, mais le sens aigu de la vie matérielle et l'orgueilleux dédain des questions morales envisagées comme des entraves au libre épanouissement des instincts naturels. L'ardeur sensuelle de son tempérament l'inclinait de ce côté-là et nous avons noté qu'il y versa corps et âme. Il appartenait à cette classe d'esprits lucides et de cœurs passionnés qui ne savent être médiocres en rien et deviennent ce qu'il y a de pire ou ce qu'il y a de meilleur. La passion, le tout puissant besoin d'atteindre au bonheur, c'est bien là, je pense, le fond de son âme et le secret aussi de l'influence extraordinaire qu'il a exercée. Chrétien, il enflammera sa piété de cette ardeur de vie qu'il apaisait naguère dans les plaisirs sensibles. La béa-

[1] *Confessions*, III, 4.

titude des élus ne sera pas pour lui l'impassibilité (ἀταραξια) du sage antique ou la sereine possession de la vérité des docteurs de l'Eglise grecque, mais une jouissance (*fruitio*, *perfruitio Dei*), cette jouissance de Dieu qui dégage je ne sais quel parfum de volupté profane.

En introduisant dans sa théologie, mais surtout en rendant à la piété chrétienne cette chaleur vitale qui l'animait, Augustin rompait avec l'intellectualisme glacé de l'Eglise grecque et préparait la mystique du moyen âge.

L'*Hortensius* n'élargit pas seulement sa vision intellectuelle. Tout de suite il comprit que la philosophie ne pourrait satisfaire les besoins qu'il sentait sourdre de toutes parts dans son âme. *Il y manquait le nom de Christ*[1], c'est-à-dire, si nous entendons bien, *un principe de vie*. Son premier mouvement fut de le demander à la religion de sa mère. L'Ecriture sainte, qu'il se mit à étudier comme pour la première fois, le rebuta franchement. La rudesse du langage heurtait la délicatesse du lettré autant que la doctrine froissait la mentalité de l'homme de plaisir. L'idée d'une révélation surnaturelle, l'appel constant à l'autorité extérieure et à la soumission du fidèle, la doctrine d'un Dieu incarné dans un misérable crucifié blessaient l'orgueilleuse raison du Romain sensible à la majesté brutale et aux seules vérités d'ordre logique. Le christianisme n'est qu'une religion d'enfants ou de femmes, et *Augustin ne voulait pas être un enfant*[2]. C'est exactement le raisonnement de Celse.

Il semble bien, en effet, que le fils de Monique interpréta la Bible à travers ses souvenirs d'enfance et que la doctrine de l'incarnation lui inspira la plus vive répulsion, puisque sitôt après il se rejeta dans le manichéisme.

Comment, en effet, n'aurait-il pas été offusqué d'une religion où la grandeur suprême, que dis-je, Dieu lui-même, se manifestait dans l'abjection d'une croix? Le Romain n'était pas seulement réaliste par instinct de race; la domination séculaire du monde avait encore accentué cette disposition

[1] *Confessions*, III, 4.

[2] *Confessions*, III, 5 : » Sed ego dedignabar esse parvulus. »

native et la puissance visible exerça toujours sur lui un invincible attrait. La Grèce divinisait ses poètes et ses artistes ; quand Rome voulut créer des dieux, elle exalta ses empereurs. Plus tard, ses évêques, non contents des prérogatives d'un pouvoir spirituel presque surnaturel, et dominés par la tradition de race, y ajoutèrent la domination temporelle, au risque de ruiner la première.

Rien d'étonnant, dès lors, si les Confessions racontent, en passant, par quelques lignes dédaigneuses, le premier et inutile commerce de leur auteur avec le livre sacré des chrétiens.

M. Gaston Boissier[1], dans une étude plus élégante que profonde, pense qu'après cette infructueuse crise, le jeune rhéteur revint à ses auteurs favoris, mais qu'il n'y revint pas tout à fait comme il était parti, avec un ébranlement de sa mondaine sérénité. C'est trop peu dire. Il portait au cœur une blessure qui ne devait plus se refermer. La coïncidence de l'accident fâcheux de sa vie galante et de cette crise intérieure est au moins significative. La destinée, en aggravant ses perspectives d'avenir, avait changé l'orientation de sa vie morale. Il eut la révélation des conditions précaires de tout bonheur terrestre. Par contre-coup il connut aussi son cœur, un cœur affamé d'absolu. Or, ce besoin combiné avec l'inquiétude morale est proprement le besoin religieux dans le sens le plus haut du mot.

Voilà pourquoi, docile aux exigences de sa raison et aux besoins de son cœur, au lieu de se tourner vers les philosophes, Augustin s'initia au manichéisme, qui avait la prétention d'être, à la fois, une religion et une philosophie, et qui disputait alors à l'Eglise la conquête de l'Afrique. Neuf ans plus tard, il s'étonnait de s'être laissé séduire à moitié par cette secte étrange dont les apôtres déliraient avec orgueil, la bouche pleine du mot « *veritas, veritas*[2], » *grands prometteurs de raison et de vérité*[3], et rien autre. Exposer ici la doctrine et l'histoire, ou faire l'examen critique du manichéisme, nous

[1] *La fin du paganisme :* Conversion de saint Augustin.

[2] *Confessions*, III, 6.

[3] *De moribus Manichaeorum : Magni pollicitores rationis atque veritatis.*

entraînerait trop loin. Une simple esquisse de ce système religieux nous permettra peut-être de découvrir les motifs qui ont déterminé l'affiliation d'Augustin.

Le manichéisme[1], autant qu'on peut inférer d'après les rares documents échappés à la fureur de l'Eglise et les sources mahométanes, demeure, à beaucoup d'égards, une énigme historique. Il paraît avoir eu pour principe générateur le caractère contradictoire du monde actuel. Au lieu de l'unité dans l'ordre, l'univers manifeste dans tous les domaines le spectacle de l'opposition de principes ennemis, tels le jour et la nuit, la lumière et les ténèbres, le chaud et le froid, le bien et le mal.

Sur cette donnée de l'expérience sensible, le naïf fondateur du manichéisme édifia un rudiment de système philosophico-religieux tout imprégné du naturisme des anciennes religions orientales et caractérisé par la confusion du monde moral et du monde physique. La base du système est ainsi une enfantine philosophie de la nature qui eût logiquement abouti au panthéisme matérialiste, avec la double négation de l'esprit et de la morale, quelque chose comme une ébauche grossière du monisme contemporain.

En se propageant, le manichéisme se transforma. Dès que, à l'instar du néoplatonisme, il voulut être une religion supérieure et résoudre scientifiquement le problème moral, il devait fatalement trouver sa formule définitive dans le dualisme. En face du néoplatonisme, ou dualisme idéaliste, impuissant à se débarrasser de la matière, on eut le manichéisme ou dualisme matérialiste.

Cette conception de deux principes, de deux mondes aux prises, ou suivant le langage de la secte, de deux royaumes, prétend dénouer l'énigme de l'univers. Dès le commencement, l'empire lumineux de Dieu et du bien rencontre l'hostilité de l'empire des ténèbres et du mal. L'univers offre donc le spectacle d'un drame éternel.

Sur ce thème, Mani et ses disciples ont bâti une cosmo-

[1] Mani, d'origine persane, né en 215 ou 216, crucifié à l'instigation des mages sous Bahrâm Ier, à Ctésiphon, en 276 ou 277.

gonie tour à tour puérile et grandiose où l'imagination et la survivance de la mythologie babylonienne jouent un rôle capital.

Pour lutter contre Satan, prince du royaume sombre, qui envahit avec sa horde de démons le monde de la lumière, Dieu produisit par émanation, à l'aide de sa Syzygie (Esprit de sa droite), l'homme primitif armé des cinq éléments purs. Vaincu, puis délivré par l'intervention d'un nouvel Eon (l'Esprit de vie), l'homme avait néanmoins perdu dans la lutte une partie de sa pure essence, et des parcelles de la substance ténébreuse demeuraient incorporées à son être déchu.

Le monde actuel, produit de ce mélange d'éléments contraires, était né. Mais en même temps la rédemption commençait. En effet, dans cet amas de cieux et de terres juxtaposés qui forme le cosmos actuel, les éléments lumineux l'emportent.

Le Soleil et la Lune, refuge de l'homme primitif, sont les réservoirs divins qui recueillent constamment les parcelles lumineuses arrachées au royaume de la nuit par les étoiles et les organes de la rédemption.

Ainsi, l'histoire est un drame dont le dernier acte verra la réunion en Dieu de la lumière totale et l'assujetissement définitif des principes mauvais.

Qu'est-ce que l'homme dans ce système? Non pas l'homme primitif, cet être incertain où il faut peut-être reconnaître ce *Jesus patibilis* opposé par le manichéisme à l'homme de douleur des Evangiles, mais l'homme réel, le descendant d'Adam. Procède-t-il de Dieu ou de Satan? En tous cas il naît dans la convoitise charnelle et le péché. Pour enchaîner plus sûrement une créature où domine le mal, le Démon lui donna Eve, la sensualité tentatrice, pire que son époux.

C'est dans ce chaos universel, mélange sans nom d'éléments hostiles, qu'intervient l'œuvre rédemptrice. Elle est double. En parallèle à la rédemption de l'Univers cosmique par le triage de la lumière et des ténèbres se place la rédemption morale de l'humanité.

Dès l'origine, Dieu envoya pour cette œuvre des messagers

ou éons, tel Jésus, non celui des Synoptiques, mais le Λογος éternel de Jean. Ce fut en vain. L'humanité, leurrée par des démons déguisés en anges de lumière (religion de l'Ancien Testament), s'enfonçait dans la nuit de la sensualité.

La vérité, la gnose qui sauve, parut enfin avec les vrais prophètes, Noé, Abraham, Zoroastre, Buddha, saint Paul, Jésus aussi, non celui de l'histoire, mais un contemporain qui n'a pas souffert et n'est pas mort, enfin et surtout Mani, le divin paraclet et suprême révélateur.

On voit par là que le système manichéen se réduit à une sorte de syncrétisme religieux greffé sur une cosmogonie fantastique. Et encore tout cela demeure-t-il pour nous si obscur, si loin de notre mentalité, que je ne suis pas certain de faire autre chose qu'une caricature.

Avec la morale nous foulons un terrain plus solide. La morale manichéenne culmine dans l'ascétisme. Les élus (*electi*) ou parfaits (*perfecti*), seuls initiés à la doctrine secrète, parviennent seuls à la purification totale en éliminant les éléments de leur nature ténébreuse par la pratique rigoureuse des règles du Maître (les trois *signacula*) et s'absorbent en Dieu, la sphère de la pure lumière.

Les auditeurs (*auditores*), la masse respectueuse des simples adhérents, achèveront leur rédemption dans l'au-delà à travers les plus dures épreuves.

La virginité (*signaculum sinus*), le végétarisme et l'abstinence alcoolique (*signaculum oris*), le renoncement à toute occupation matérielle (*signaculum manus*), sont les voies du salut. Ajoutons à cette morale négative les ablutions cérémonielles, les prières et les fêtes, nous aurons quelque idée de la rigueur de la doctrine. Il n'y a donc pas grand'chose de nouveau sous le soleil.

On a peine à comprendre la singulière fortune de cette religion qui parut faire échec au christianisme en Afrique. La doctrine en est *abstruse* et l'éthique inhumaine. Dans un temps de santé morale, je veux dire à une époque de foi et de confiance en la vie, son succès eût été douteux. Mais au quatrième siècle une sourde angoisse agitait le monde ro-

main. En dehors des Eglises il n'y avait plus ni foi ni espérance. La perspective des inévitables catastrophes exaspérait la fièvre de jouissance. Au sein de l'universelle dissolution les âmes nobles fuyaient au désert, dans les monastères, hors du monde. Ce n'est pas un paradoxe, mais un fait d'expérience historique, que l'ascétisme fleurit surtout aux périodes de décadence. Il apparaît comme le port de refuge et le salut quand la vie sociale devient impossible à ceux qui ne veulent pas faillir à un haut idéal de vie et à ceux qui ont abusé jusqu'au dégoût de la licence générale. Les extrêmes se touchent toujours.

Par là s'explique peut-être l'attrait que le manichéisme exerça sur Augustin. Quant au système lui-même une supercherie empêchait les profanes d'en mesurer l'absurdité. La gnose, la connaissance de l'ultime vérité, était l'apanage jalousement gardé des élus. Ils s'entouraient d'un mystère propice au respect superstitieux des foules.

Quand enfin Augustin, le *rationaliste* à l'esprit clair, eut conçu de justes soupçons sur la conduite réelle des saints manichéens et contraint à une explication doctrinale le grand pontife du nouveau culte, Faustus de Milet, il se trouva face à face avec le néant. Les écailles lui tombèrent des yeux d'un seul coup.

Ne soyons pas injustes cependant. Quelque imparfaite que sera toujours notre intelligence du manichéisme, il n'en demeure pas moins qu'il réunit des milliers d'adhérents, qu'il osa défier le catholicisme, qu'il fit une critique serrée et souvent juste de la Bible, et qu'enfin il se perpétua fort avant dans le moyen âge.

Son principe métaphysique, de deux essences contraires, et plus spécialement l'identification de la lumière avec Dieu et le souverain bien ne doivent pas nous faire sourire. La lumière, source de vie, est bien ce qu'on peut concevoir de plus pur et de plus immatériel dans le monde des sens. En faire le principe suprême n'avait rien de choquant pour des hommes incapables de s'élever à la notion de l'esprit. Augustin lui-même fut de ceux-là, ne l'oublions pas. Il em-

brassa le manichéisme avec la conviction qu'il était une forme religieuse supérieure au christianisme, par répulsion pour le dieu anthropomorphe de l'Ancien Testament et, je pense, pour la seconde personne de la trinité dans le Nouveau. Longtemps il imagina Dieu comme un corps lumineux d'une étendue infinie, baignant l'univers de toutes parts[1]. Il est possible après tout que le Dieu du catholicisme vulgaire fût encore moins spirituel, si l'on peut dire, à en juger par certains passages de Tertulien. La notion de l'esprit, comme essence *sui generis*, est sans doute la dernière qui ait pénétré le cerveau de l'humanité chrétienne. Et notre affirmation de l'esprit est-elle autre chose qu'un acte de foi et un postulat de la conscience personnelle?

Augustin cependant, tel qu'il nous apparaît à cette période, se souciait médiocrement du principe des choses et de l'énigme de l'univers. Ce qui le tourmentait, malgré tout, c'était l'inquiétude de sa conscience. Egalement décidé à ne pas renoncer à son idéal de vie et à le justifier devant la conscience et la raison, il cherchait avant tout une solution au problème du mal.

Le christianisme encourait à ses yeux un grave reproche. En qualité de religion monothéiste, il faisait fatalement remonter jusqu'à Dieu l'origine du mal, bien que par une heureuse inconséquence il fît retomber sur la créature la responsabilité du péché. Augustin ne pouvait ignorer que cette prétendue inconséquence était le pivot du système chrétien. La doctrine de l'Eglise donnait au problème du mal la solution dont son parti-pris de mondain ne voulait pas. Le manichéisme le séduisit pour un motif que la duplicité humaine cache d'ordinaire sous des arguments tantôt philosophiques, tantôt scientifiques. Il innocentait le péché de l'homme, en faisant de celui-ci le jouet de deux puissances contraires et le siège de deux âmes ennemies, l'une bonne, l'autre mauvaise. La rédemption manichéenne n'est pas un procès moral. C'est une œuvre d'élimination mécanique du

[1] *Confessions*, IV, 16 : « Putanti quod tu, Domine Deus veritas, corpus esses lucidum et immensum. »

principe mauvais; et cette œuvre s'opère parallèlement dans l'ensemble du monde physique et au sein de l'humanité. Le parfum et les couleurs éclatantes de la fleur épanouie au soleil sont des particules lumineuses qui s'échappent du monde inférieur et prennent leur vol vers la sphère de la pure lumière. De même la rédemption de l'homme, mélange fatal de bien et de mal, de lumière et de ténèbres, s'accomplit automatiquement par la pratique de l'ascétisme. On voit immédiatement que cette morale ignore et la liberté et la responsabilité humaines. C'est un pur déterminisme. D'ailleurs, pour assurer le succès de sa propagande, la secte n'obligeait aux rigueurs de l'ascétisme qu'une minorité d'élus. Ainsi le dualisme métaphysique se résolvait en dualisme moral et en dualisme ecclésiastique....

On n'en demandait pas tant à la foule des auditeurs, qui usaient du plus large latitudinarisme. Les élus eux-mêmes avaient moyen d'échapper à la sévérité des principes en proclamant que la sainteté de leur personne avait le pouvoir de purifier l'impureté. C'était la revanche ironique de la nature.

Nous pouvons fixer un trait nouveau de la personnalité d'Augustin et surprendre un nouvel indice de la crise morale qui aiguillait désormais sa pensée vers la recherche de la vérité. « Mon orgueil se flattait d'être irresponsable, de ne point avouer le mal que je faisais.... Il me plaisait de disculper mon âme et d'accuser je ne sais quelle puissance qui était en moi et qui ne serait pas moi [1] ».

Sa raison, vassale de sa chair, *ratio carnalis*, avait ainsi de quoi répondre aux plaintes de sa conscience. Son imagination se complaisait aussi dans un système obscur mais paré d'une poésie grandiose et qui faisait de l'histoire de l'univers une épopée gigantesque. On lui promettait en outre l'initiation complète à l'intelligence de la doctrine.

[1] *Confessions*, V, 10 : « Et delectabat superbiam meam extra culpam esse; et cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse... ; sed excusare eam (animam) amabam, et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset, et ego non essem. »

Il attendit donc, évita de s'engager à fond, se tint sur une prudente réserve dictée par la crainte des obligations morales plus que par le doute spéculatif, et fut *auditeur* neuf ans.

A ses anciennes études littéraires il ajoutait de nouvelles recherches, furetant avec une sorte d'ardeur fiévreuse dans tous les domaines de la connaissance, lut les Catégories d'Aristote, qu'il s'étonna de comprendre à première lecture, versa un instant dans les superstitions de l'astrologie, et débuta dans la carrière des lettres par le livre perdu *De apto et pulchro*.

L'astrologie, qui voisine avec l'astronomie, lui rendit pourtant service; la cosmogonie enfantine du manichéisme, percée à jour, s'effondrait.

L'entrevue avec Faustus de Milet, le grand docteur qui détenait la vérité intégrale, acheva de désillusionner le fils de Monique. Décidément la vérité n'était pas de ce côté-là.

De plus, il prêta l'oreille aux bruits fâcheux qui circulaient sur la vie privée des élus, et il sut de science certaine que tout n'était pas calomnie dans les racontars des gens du monde aux aguets de ce qui peut rabaisser les réputations austères.

Entre vingt-neuf et trente ans, Augustin était presque entièrement revenu de l'illusion manichéenne. Dès son arrivée à Rome, où l'ambition lui faisait entrevoir un théâtre plus digne de son génie, il fréquenta de préférence les adeptes de la secte, il est vrai. Mais la force de l'habitude ou d'anciennes relations l'empêchaient seules de rompre ouvertement avec ses coreligionnaires.

C'est ici, au moment où, nouvel Enée, insensible aux larmes de sa mère, il quittait furtivement ces rivages de Carthage, qu'il convient de faire une halte et de fixer la physionomie spirituelle de l'illustre voyageur en quête de sa destinée.

La tâche n'est pas facile, telle que nous l'entendons. Il s'agirait non seulement de noter les influences de race, de climat et d'éducation, mais surtout de saisir derrière les manifestations diverses de la pensée et de la vie, le fond même de la personnalité d'Augustin. (*A suivre.*)

LETTRES SUR LA RELIGION

PAR

FRIEDRICH NAUMANN [1]

VII

Prenons comme point de départ ce que disait, un jour, le professeur Drews, dans la *Christliche Welt* [2]. Celui-ci déclare que la joie que le chrétien éprouve en face de la nature, demeura à peu près silencieuse dans toute la dernière génération de prédicateurs ; et il considère comme un accroissement des sensations religieuses, que j'aie pu de nouveau écrire des méditations sur Dieu dans la nature. Je suis heureux de cet aveu, sans m'attribuer personnellement beaucoup de mérite. Voici la situation : les prédicateurs qui n'osaient plus se servir de la conception de la nature que nous offre le récit de la création et qui n'avaient pas la hardiesse de s'approprier la nouvelle théorie des origines, se trouvaient dans une position difficile. Ils n'avaient pas d'appui auquel pût s'accrocher leur sentiment de la nature, dont ils avaient pourtant parfaitement conscience à la lecture des Psaumes ou des paraboles de Jésus. La vieille chanson du soleil et des montagnes ne convenait plus et ils n'avaient pas encore trouvé la nouvelle. Mais il fallait bien qu'apparussent une fois des hommes pour qui c'était chose naturelle de

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de novembre 1904.

[2] *Christliche Welt*, revue hebdomadaire dirigée par M. le Dr Rade et qui représente les idées théologiques de Harnack et de ses émules.

considérer le soleil comme la source de la vie terrestre et de lire l'histoire de l'éternité dans les replis des montagnes. Ceux donc qu'on continue à appeler des « modernes, » parce qu'ils possèdent certaines notions intellectuelles qui ne sont pas encore devenues l'apanage de tous, peuvent maintenant, naïvement et joyeusement, comprendre le devenir dans sa grandeur ; et des psaumes montent d'eux-mêmes à leur bouche, unissant l'esprit des vieilles et pieuses mélodies à la nouvelle conception de l'univers qui leur est devenue toute naturelle. Tant que ce n'était point le cas, les sentiments de la foi étaient comme des exilés en face de la nature ; ils ont maintenant retrouvé leur abri.

Sur ce point, les temps les plus pénibles sont passés ; le débat entre Moïse ou Darwin est terminé ; et l'on verra combien facilement la joie religieuse de la nature se mettra à grimper le long de la nouvelle construction de nos naturalistes.

Que sont tous les anciens psaumes qui chantent l'eau, en face de ce que nous enseignera l'avenir sur cet élément fondamental de notre existence, dont nous contemplons, comme jamais une génération n'a pu le faire, la puissance créatrice modelant la terre ? Ici se prépare pour la religion une source de sentiments d'une telle force et d'une telle diversité que cela pourrait nous rendre jaloux de la génération de nos enfants.

N'en va-t-il pas de même en ce qui concerne l'amour du prochain ? Il ne s'agit point ici, à la vérité, d'un changement dans notre connaissance de la nature, mais d'une transformation très semblable dans l'essence et, par là, dans la conception de la vie sociale. L'ancienne forme de l'amour chrétien du prochain, en dehors du cercle de la famille, était la forme patriarcale de la protection, de l'assistance. Aimer son prochain, c'était faire du bien, faire part de ce qu'on avait ; c'était aussi prendre soin, protéger, forcer au bien. Cette forme ne cessa point d'exister, mais cet amour perdit en puissance d'action à notre époque de capitalisme et d'argent. On continuait à l'exercer sans en être intimement satisfait.

Ce qu'il y avait justement de religieux en cet acte : le don de soi, le sacrifice, la sympathie, se perdait ; et plus encore que ce n'avait été le cas à travers les siècles de l'histoire du christianisme. C'était de nouveau, pour quelque temps, un sentiment exilé, sans patrie. Toute œuvre de « mission intérieure, » à laquelle j'ai moi-même travaillé avec zèle et plaisir, ne peut se débarrasser de l'oppressante sensation qu'elle éveille des sentiments qui ne peuvent point se développer complètement. On parle de l'amour du Christ et l'on fait ensuite une collecte pour le traitement d'un homme qui doit exercer cet amour pour nous. Il n'est pas possible de faire autrement ; et aujourd'hui je ne saurais pas agir différemment qu'autrefois ; mais une voix grave et pleine de désir murmure au-dedans de nous : « Est-ce bien là la forme suprême de l'amour évangélique ? » Oh ! c'est une chose étrange que ce battement d'ailes de sentiments puissants et exilés ; ils voltigent à travers les airs comme un essaim d'abeilles en quête d'une ruche, parce qu'il a été chassé de celle qu'il occupait. Comme tout ce petit peuple bourdonnant est affairé ! il cherche et, s'il ne trouve pas, il meurt. C'est ainsi que tremblent les âmes dans lesquelles habite l'amour du Christ et qui n'ont pas découvert la manière de le réaliser dans notre société moderne. Comme toutes les paroles de l'Evangile, qui parlent d'amour fraternel, étaient brûlantes dans notre cœur ! C'étaient des flammes qui n'ont point trouvé de mèche. Je ne puis dire combien la fête de Noël nous tourmentait autrefois, parce que jamais nous n'éprouvions le fait de l'exil de nos sentiments comme en ce jour. Il faut avoir connu quelque chose de ces élans de recherche, pour comprendre quelle signification les mots « chrétien-social » ou « socialisme évangélique » ont eu pour nous. Par ce mot qui a tant de sens divers : « social, » nous avons été ramenés à notre patrie, au mouvement de classe des gens dépendants. L'attachement du sentiment à quelque chose de réel était de nouveau possible. Il me semble que celui qui a éprouvé cette sensation d'exil de ses sentiments dans n'importe quel domaine a, à partir de ce moment, une

compréhension intime et personnelle de ce qu'est la position de la religion dans notre monde moderne, dans ce monde de sensations diverses et exacerbées.

Mais nous parlerons de cela la prochaine fois.

VIII

L'un des sentiments religieux les plus forts est celui de la reconnaissance. Il fut, de tout temps, fondé sur les bienfaits que nous recevons de Dieu. Mais plus l'homme prenait conscience de la connexion de tous les phénomènes naturels, plus aussi la parole : Dieu te donne ceci ou cela, lui devenait difficile à comprendre. Même en faisant complètement abstraction du fait qu'il y a aussi dans la vie beaucoup de jours mauvais, les bienfaits des jours heureux se laissaient toujours plus difficilement ramener à un donateur immédiat. Une augmentation de salaire, rendue nécessaire par le manque de bras, ne peut pas être aussi aisément considérée comme un don de Dieu qu'une fructueuse vendange ; pourtant, en ce qui concerne celle-ci aussi, l'ancienne foi enfantine commença à s'effacer, à mesure que l'on saississait mieux le rapport entre la température et la fertilité et que l'on apprenait à supputer par avance ce qu'autrefois on demandait par la prière. C'était comme lorsque les enfants remarquent qu'il n'y a pas de « bonhomme Noël, » mais que c'est la mère qui achète l'arbre, pour la somme d'un franc cinquante que lui donne le père. Dans la vie d'un enfant, une telle expérience ébranle ; le charme a disparu et la nuit sainte semble engloutie par le terre à terre journalier. Les sentiments que le soir de Noël éveillait volètent à l'aventure, jusqu'à ce qu'ils sachent à quoi s'attacher. La reconnaissance envers Dieu errait ainsi, au milieu de nous, sans direction, jusqu'à ce nous fussions habitués à considérer l'ensemble des phénomènes naturels comme une émanation de cet amour que nous remerciions jadis pour chaque bienfait en particulier. Les notions, qui avaient menacé d'abord de détruire notre sentiment, nous sont alors devenues chères, et nous nous sommes

réjouis de leur achèvement, parce que nous étions enfin délivrés de l'impression que le monde nous devenait toujours plus étranger, plus incompréhensible et plus vide de Dieu.

Dieu est dans la contrainte, la nécessité, la succession des phénomènes; il n'est pas seulement dans un bonheur particulier qui nous arrive par occasion, il est partout dans le monde que nous connaissons et que nous aimons vraiment, dès lors seulement, parce que nous savons qu'il est *son* monde. Notre reconnaissance n'a maintenant point de limites, car nous savons que toute notre vie, suivant les formes de notre connaissance, est un présent de sa part. Et nous pouvons aussi nous passer du miracle, qui nous était autrefois nécessaire. Je me rappelle fort bien le temps, où je souffrais de l'absence de miracles, vu que la Bible est pleine de récits miraculeux et que je ne comprenais pas pourquoi ce qui avait été accordé aux habitants de Cana, de Naïn, de Bethsaïda, devait nous être refusé. L'idée de miracle est une forme de la connaissance par laquelle les hommes s'assurent de l'existence de leur Dieu. Notre connaissance est meilleure; remercions-en le Seigneur.

Je dis donc que la plus grande difficulté que rencontre le christianisme de nos jours, est de maintenir les sentiments alors que les notions se transforment. Cette difficulté serait plus considérable encore, si notre époque n'était pas, autrement aussi, une époque de dispositions et de sensations désappariées.

Considérez donc nos artistes. Ils ont proclamé ce principe que ce qui importe ce n'est pas ce qu'on peint, mais comment on le peint. Ce qui signifie, en d'autres termes, qu'on ne cherche pas à fixer des objets, mais des impressions, des dispositions, des mouvements d'âme. Le peintre traduit un état d'âme; il est à peu près indifférent qu'il se serve pour cela de la représentation d'un lac, d'une forêt ou d'un troupeau de moutons. On fait, en réalité, des études pour obliger l'âme à se décomposer en ses plus simples éléments. Il n'est pas aisé de faire comprendre cela, en peu de mots, à celui qui ne s'est pas occupé spécialement de questions artistiques;

mais quiconque est au courant de ces choses comprendra parfaitement ma pensée : en religion, à présent, on demande moins *ce que* quelqu'un croit que *comment* il croit ; on veut savoir s'il est capable d'éprouver des dispositions intérieures fortes et pures.

Je ne tiens point cet état de choses, en art comme en religion, pour ce qu'on peut atteindre de plus parfait. Nous sommes fatigués de l'ancienne peinture historique et nous tenons un effet de lumière, bien saisi et bien rendu, pour plus important que la représentation de tout un concile. L'antique sagesse scolastique a été jetée de côté et le moi s'essaie à dire ce que lui-même voit, éprouve ou saisit. C'est ainsi que nous avons laissé derrière nous toute la série des anciennes et immuables formules dogmatiques et que nous osons dire par nous-même : voici ce que j'éprouve en fait de religion ! C'est souvent remarquablement peu ; mais ce peu a, du moins, le mérite d'être personnel. Ce tâtonnement, cette recherche demeure encore sous l'influence du passé; nous regardons toujours vers les anciens maîtres lorsque nous ne comprenons pas bien par nous-même ; mais notre moi a commencé à vivre.

Que chacun, individuellement, soit davantage livré à ses propres forces, voilà la bénédiction, qu'on ne peut estimer assez haut, de ces périodes où la conception du monde se transforme. Le Nouveau Testament est un livre plein d'une jaillissante et personnelle originalité. On ne s'en aperçoit guère dans les temps de formes dogmatiques fixes ; mais nous qui vivons à un moment de transition, nous le remarquons, et cela nous fait du bien, sous ce rapport, de pouvoir nous approcher du Nouveau Testament plus que cela n'était possible aux époques où chacun savait d'avance ce qu'il devait croire.

Je vous ai dit, mon ami, que beaucoup de résignation était nécessaire dans la situation actuelle de la religion ; maintenant je puis ajouter qu'il y a aussi, dans cette situation, beaucoup de joie ; et je pense que vous me comprendrez.

IX

Il m'est agréable, mon ami, de sentir que jusqu'ici nous nous comprenons : « les sentiments demeurent, tandis que les conceptions doctrinales changent. » Et je vous accorde volontiers la restriction que vous ajoutez à cette phrase, en disant : « Les sentiments ne sont nullement immuables, lorsque les notions se transforment ; seulement la transformation des sentiments n'arrive que beaucoup plus tard. » C'est parfaitement juste ; mais ceci dépasse ce dont notre génération fait l'expérience. Nous éprouvons « le désir de sauver le contenu de l'ancienne piété, tout en constatant que nous ne pouvons plus maintenir debout la forme de l'ancienne foi. » C'est déjà un progrès religieux que d'avoir conscience de cet état de contrainte qui est le nôtre et de le considérer comme nécessaire. J'attache de l'importance à ces derniers mots : la situation incomplète de notre état religieux, cette situation de sentiments exilés, sans patrie, que nous avons décrite, doit être considérée par nous comme quelque chose de nécessaire et à quoi l'on ne peut échapper. Ce n'est que si cet état de choses résulte nécessairement du passé et du présent que nous pouvons le supporter avec une bonne conscience et joyeusement. Mais aussi longtemps que nous pensons que c'est par une arbitraire et occasionnelle décision que nous sommes sortis de la foi de jadis, nous ne pourrons, au fond de l'âme, nous délivrer du sentiment que c'est pour notre malheur que nous nous sommes ainsi détachés du troupeau, condamnés maintenant à errer sans direction et sans but, solitaires, à travers les difficultés de conceptions du monde diverses et opposées. Or ce n'est pas individuellement et isolément que nous nous sommes séparés des anciennes idées ; mais toute la manière de penser de la civilisation européenne se modifie ; nos transformations à nous ne sont qu'un élément dans ce procès. Nous sommes devenus ce que nous devions devenir. Notre bon plaisir n'est point cause que nous soyons sous l'influence du nouveau système de connaissance en science naturelle ou en histoire :

mais comme toute notre vie est dirigée par Dieu, c'est aussi Lui qui a permis que nous nous trouvions dans cette situation. Dieu nous a donné cette difficulté ; l'accepter de sa main nous permet de rester pieux au milieu de tous les doutes et de toutes les incertitudes. Autrefois la piété consistait à tenir ferme la forme de croyance qu'on avait trouvée ; aujourd'hui, chercher le Dieu des anciens jours dans la nouvelle image du monde, c'est être pieux.

Cela nous amène à la notion fondamentale de toute vie religieuse : Dieu. Est-il possible, au temps de Darwin, de croire encore en Dieu ? Dieu n'est-il point mort, comme on dit ? Non, il ne l'est pas. Je prétends même que cette notion fondamentale de la religion : Dieu, a beaucoup moins souffert de toutes les transformations de la connaissance que n'importe quelle autre, moins importante et accessoire. L'histoire biblique a pris un autre aspect qu'au temps de l'orthodoxie ; les idées sur la naissance et l'étendue du monde se sont considérablement modifiées ; mais Dieu n'a pas changé ; il n'est ni plus ni moins distinct qu'autrefois. On n'en a jamais su davantage à son sujet que nous n'en savons nous-mêmes. Il est possible que ce soit peu ; et, en réalité, c'est peu ; mais dites-moi : que savaient de Dieu les hommes qui tenaient le Sinaï pour l'emplacement d'où il parlait à son serviteur Moïse ? Savaient-ils autre chose de lui que : feu, éclair, nuages, invisibilité, sainteté, puissance et mystère ? Ce qui pour eux demeurait caché, ce dont ils auraient voulu avoir des révélations, pouvaient-ils en faire le tour par la pensée ? Ou bien le Père céleste, dont le service et la filialité ont formé le contenu de la vie de Jésus-Christ, le Seigneur du Royaume des cieux, le Roi qui invite au banquet éternel, le Dieu d'Abraham, de tous les prophètes et des apôtres, est-il quelque chose de positivement saisissable, une figure aux lignes fermes et précises, de laquelle on puisse dire : elle commence ici et finit là ? Et le Dieu des théologiens, formé uniquement d'attributs, et qui n'est pas autre chose que la réunion de ces notions : toute-puissance, éternité, toute-présence, omniscience, sagesse absolue, justice, sainteté, amour,

miséricorde, béatitude, est-ce que ce Dieu de notions et d'attributs est quelque chose d'immédiatement clair, malgré tout le zèle qu'on a mis à approfondir son essence ? Tout discours sur Dieu fut toujours un balbutiement d'enfants, saisis inconsciemment par une puissante mélodie, mais qui n'ont pas de mots pour traduire le frémissement de leurs âmes. Dieu a toujours été le grand Inconnu, qui est plus puissant que nous et que tout ce que nous connaissons ; la chose en soi que nous ne voyons jamais, que nous ne comprenons jamais, mais à qui nous osons dire : Tu !

La relation personnelle avec le mystère du monde, dont chaque époque épie les révélations aussi bien qu'elle le peut, c'est et cela reste la foi en Dieu. Il n'y a pas moins de mystère du monde aujourd'hui que jadis. Tout élargissement des connaissances augmente, en même temps, les obscurités ; et le nuage dans lequel Dieu habitait au temps de Moïse est toujours là, bien que nous soyons à l'époque des télescopes.

X

Il est parfaitement juste que je vous ai seulement dit jusqu'ici : autrefois on ne savait pas de Dieu davantage que nous. Dieu fut toujours plus grand que toute pensée de ses adorateurs. La relation avec lui a toujours été semblable à celle d'un navigateur avec la mer, avec cette différence toutefois que dans ce cas le navigateur commence à pouvoir parler avec la profondeur qui le porte. Les dieux populaires des païens, les divinités des Germains étaient-elles autre chose qu'une conversation de l'homme avec la profondeur des choses, qui se révèle et se voile chaque jour ? La science moderne aurait-elle changé quelque chose à cette conversation ? Je ne saurais pas quoi. Malgré une adhésion sans réserve à la conception moderne du monde, j'ai conscience d'être dans la même relation fondamentale avec la vie en soi, que mes pères ; ils étaient dans la main de Dieu, j'y suis aussi ; ils le priaient quand ils ne pouvaient pas avancer, je fais de même ; ici encore ce sont seulement des formes et des notions qui se

sont déplacées, et non la disposition fondamentale de l'âme.

Un chrétien du moyen âge se représentait naturellement Dieu sous une forme bien plus fantômale que je ne le fais ; il vivait dans un monde d'esprits qui fourmillait d'anges, de diables, de démons, de magiciens, de sorcières ; il ne connaissait pas d'humanité calculatrice, terre-à-terre, capitaliste, et s'éclairant à l'électricité. Ses maisons étaient pleines de recoins secrets, ses églises de volutes gothiques ; ses forêts avaient encore des loups et ses chemins des brigands ; ne devait-il pas posséder une autre imagination que moi ?

Or l'imagination est nécessaire à la création journalière de la foi en Dieu. Il faut posséder quelque chose de ce qu'ont les poètes, si l'on veut trouver le chemin de la vie éternelle ; on doit pouvoir comprendre la parole : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru[1]. » Celui qui n'a pas l'ombre de pouvoir intérieur de création peut, au besoin, devenir prêtre, il ne sera jamais prophète ; car, le prophétisme fut toujours un regard dans l'infini, un pressentiment de ce qui est inexprimé, la trouvaille de mots pour traduire l'extraordinaire. Il va de soi que les prophètes, et tous ceux qui se laissèrent diriger par eux, restèrent enfants de leur temps. Le prédicateur du moyen âge devait prêcher un Dieu beaucoup plus embrouillé et plus inquiétant que ne fait l'homme qui, aujourd'hui, parle de Lui. Toute notre imagination est devenue plus droite, plus logique ; je voudrais presque dire plus mathématique. L'ancienne forme d'imagination, nous l'appelons romantique ; nous appelons la nôtre : conscience moderne. Que notre imagination ait plus de valeur en soi que l'ancienne, nous n'en savons rien ; car il n'est pas toujours certain que les formes de vie disparues fussent les moindres. En tous cas, la forme linéaire de notre imagination a lutté pour l'existence spirituelle et s'est ainsi développée ; maintenant nous l'avons. C'est par elle que nous saisissons Dieu, et nous avons le même droit à le faire que chaque époque passée avec la sienne propre. Que par là nous accomplissions ce

[1] Jean XX, 29.

qui peut être atteint de plus parfait au point de vue religieux, aucun homme raisonnable ne le pensera; car notre imagination elle-même est un pauvre enfant, qui a besoin de grandir. Mais peut-être est-ce justement la foi en Dieu, dans laquelle la conscience moderne trouve pleinement son meilleur contenu.

Cela vous étonne probablement, mon ami, de me voir discuter sur ce point en me servant de la notion d'imagination. De faux théoriciens nous ont fait accepter l'idée que ce que nous saisissons par l'imagination est irréel et contre la vérité. Il s'agirait ici de la « belle apparence, » comme on dit [1]. Rien ne serait plus contraire à mon penchant naturel que de reléguer Dieu dans le domaine de la « belle apparence. » Il est, à mes yeux, la réalité en soi que nous poursuivons sans cesse, plus réel que nous-mêmes. Rien de ce que nous désirons comme prédication de Dieu ne peut être une simple forme décorative. Nous voulons rejeter toute parole à son sujet que nous ne pouvons considérer comme vérité. Entre Lui et nous ne doit régner aucune étiquette; nous ne l'appelons pas: Votre Majesté; nous disons simplement: Tu, à l'âme du monde. Et nous ne voulons aucune règlementation artificielle de nos relations avec Lui. Mais justement, pour saisir ce qu'il y a de plus simple, de plus profond, de moins artificiel, nous avons besoin de ce que nous avons appelé plus haut: l'imagination.

Le mot *âme* déjà est un morceau de poésie; car la raison ne connaît pas d'âme; le mot *personnalité* de même. Toutes les expressions comme: *vie*, *essence*, *action*, *création*, tout ce qui parle du *moi* dépasse la raison journalière. Les mots *genre* et *espèce* sont aussi du domaine de l'imagination. Chaque essai de tirer les unités de la multiplicité est un acte créateur; c'est de l'imagination, c'est de la foi. Sans une telle création intime, vous ne pouvez pas être darwiniste et nous ne pouvons pas chercher Dieu.

Le darwiniste et celui qui cherche Dieu sont, tous deux,

[1] Cœthe.

sur le même chemin ; seulement l'un dit : « Je veux considérer les espèces des êtres vivants comme le contenu de l'histoire de la vie ; » et l'autre : « Je voudrais saisir ce qu'il y a derrière les espèces. » Dieu est dans l'évolution, et celui qui nous enseigne l'histoire de l'évolution nous ouvre les portes qui mènent à Dieu. Je ne suis jamais plus content de croire en Dieu, que lorsqu'on m'explique la grandeur de la nature avec tous les moyens que possède la science moderne. Quelle pauvre foi que celle de ceux qui tenaient les étoiles pour des clous d'or !

Votre NAUMANN.

XI

Mon ami,

Vous n'exigez pas de moi que je vous parle longuement du récit de la création dans le premier livre de Moïse. Pour l'époque qui l'a vue naître, cette histoire est grandiose, digne d'admiration. Mais aujourd'hui, si nous voulions la prendre comme norme dans ses détails, la voix de Dieu nous demanderait : « Pourquoi vous ai-je donné de nouvelles révélations, si vous ne voulez pas les accepter ? » La religion seule est-elle condamnée à ne rien acquérir au cours des âges ?

Il n'est pas nécessaire non plus que je m'arrête longtemps à ce fait que nous sommes, vis-à-vis des miracles, dans une autre position que les pêcheurs de Galilée. Le monde au milieu duquel le Dieu du Nouveau Testament a reçu forme et couleur, était plein de miracles. Alors le miracle était le fait de tous les jours, car l'âme des hommes était disposée à ressentir partout l'inattendu dans le cours de la nature. Elle n'était point attentive à la question de cause et d'effet dans l'enchaînement des phénomènes. De tous côtés se manifestait l'extraordinaire, qu'on saisissait avec ardeur. L'Orient est rempli, encore aujourd'hui, d'histoires que notre esprit ne peut supporter. Une religion de Galilée devait être fort riche en miracles ; c'est manquer de sens historique que de ne point comprendre cette nécessité. Mais c'est en être également dénué que d'exiger de l'esprit de notre époque qu'il ait

les mêmes dispositions que l'esprit de jadis. Nous sommes dressés à chercher la régularité et la conséquence des événements. Cela tient à la transformation de l'imagination dans son ensemble, comme je vous en ai déjà parlé. Nous cherchons et aimons la ligne droite, ce qu'on peut embrasser d'un regard et expliquer. Je ne sais pas si cette direction de l'intelligence, qui est la nôtre, est la dernière qui sera donnée à l'homme, ainsi que je l'ai dit plus haut ; mais c'est la nôtre, et pour nous elle est nécessaire. Voilà pourquoi c'est aussi, de notre part, une nécessité de reconnaître la présence de Dieu dans la marche ordonnée des événements et non dans leurs interruptions inexplicables. Et cette nécessité à laquelle nous ne pouvons échapper est le titre justificatif de notre forme de piété : notre foi en Dieu doit être conforme à ce que nos âmes sont devenues de par sa volonté. Notre idée de Dieu a perdu par là en mobilité, mais elle a gagné en grandeur. Nous plongeons nos regards dans la continuité des choses de la nature, aussi loin que nous pouvons la suivre, et nous disons au Mystère infini de l'existence qui nous entoure : je viens de toi, je vais à toi ; tu es mon jour, tu es ma nuit; tu es la force, tu es la loi ; tu es la vie, tu es le but.

Et si le mystère paraît ne point répondre? S'il semble que nous criions vers la mer sans écho ? Sur ce point encore nous ne sommes pas en plus mauvaise posture que les croyants des âges précédents; car eux aussi soupirent à cause du mutisme de leurs divinités. Ce qu'ils entendaient c'étaient les paroles de leurs prêtres, les chants des bosquets sacrés, les pensées de leurs prophètes. Vers eux non plus Dieu n'est pas venu dans son absoluité, mais il parlait « en divers temps et en diverses manières aux pères[1]. » Croire en Dieu, c'était autrefois comme maintenant, vaincre ce grand silence par la volonté de la foi. Qu'est-ce que le véritable Israélite avait directement de son Dieu? Il écoutait Moïse et les prophètes. Et les apôtres? Ils faisaient l'expérience

[1] Héb. I, 1.

de la personnalité infiniment profonde de Jésus-Christ et reçurent d'elle des pressentiments de Dieu. Le moyen par lequel Dieu s'approcha des hommes a toujours été que quelques individualités sentirent plus fortement sa présence, et donnèrent à d'autres quelque chose de ce puissant sentiment. Cela n'est pas encore devenu différent aujourd'hui : ni plus facile, ni plus difficile. Dieu vient à nous dans l'esprit saint de ceux qui le trouvèrent; mais ceux-ci sont unis entre eux : l'un reçoit de l'autre et se développe par lui. On ne peut pas comprendre la religion sans comprendre les grandes personnalités religieuses de l'humanité; comme on ne peut comprendre la peinture sans s'arrêter devant Rubens ou Raphaël. Dieu se révèle dans les orages et dans la brise du soir; mais il n'est d'abord connu comme Dieu que dans les âmes d'êtres forts, prophétiques et vaillants; et à partir de là seulement on le voit partout.

J'ai donc dit, mon ami, que la conception moderne de la nature ne rend pas plus difficile que l'ancienne d'être un croyant en Dieu. Et si nous le sommes, cela ne dépend pas des naturalistes, mais de notre relation avec les âmes créatrices que Dieu remplit.

Que Jésus se trouve en tête de ces âmes, il n'est pas besoin, dans notre milieu de civilisation européenne, de le prouver plus longuement.

NAUMANN.

XII

Il n'est donc point nécessaire de démontrer que la personne de Jésus forme le centre de notre religion. Mais il faut avoir séjourné une fois en des pays non-chrétiens pour savoir estimer, en quelque sorte, à sa juste valeur, le fait de cette personnalité. A Tunis ou à Constantinople, l'homme du monde trouvera tout ce dont il a besoin ; et là pourtant il lui manquera, à lui aussi, quelque chose de mystérieux; il lui manquera la présence spirituelle de la personne centrale de notre Occident.

Cette présence ne consiste point en quelque chose de for-

mel ou de doctrinal ; elle est une sorte de pure atmosphère, dans laquelle meurt d'elle-même une partie des bacilles du mal que tout ce qui est humain contient. D'une manière ou d'une autre, nous retrouvons Jésus dans les meilleures manifestations de notre civilisation occidentale. Il est souvent difficile de dire comment certains mouvements de pensée proviennent de lui, et lesquels ; mais l'absence de ces courants spirituels chez les peuples non chrétiens révèle justement sa présence au milieu de nous. A sa manière, il crée et détermine des espèces et des genres. Vous aussi, mon ami, vous appartenez à l'espèce qui ne peut se défaire de lui. Même les non-chrétiens les plus décidés ont encore un léger penchant de leur cœur de son côté ; même les Israëlites, vivant au milieu de nous, assurent qu'ils ne voudraient pas le crucifier de nouveau.

C'est donc lui qui nous garantit que nous appartenons encore au christianisme. Mais qui est-il, qui était-il ? Que disons-nous de lui lorsque, entre nous, nous essayons d'en parler le plus sobrement et le plus objectivement possible ?

Nous disons d'abord qu'il offre à toute réflexion un problème difficile. Il l'a été pour tous ceux qui, depuis sa mort, se sont occupés intellectuellement de lui. Paul et Jean déjà avaient de la peine à dire, à son sujet, quelque chose qui les satisfît eux-mêmes ; et toutes les querelles doctrinales des premiers siècles s'épuisent dans l'effort pour arriver à déterminer son essence. C'est comme si les problèmes philosophiques et moraux, qui existaient depuis longtemps, n'avaient attendu que lui pour s'attacher à sa personne.

Il forme une réunion de contrastes comme nul autre être vivant ; plein de conscience de sa personnalité et plein d'humilité ; n'ayant égard à rien et rempli de tendresse ; animé d'un esprit supraterrestre et en même temps d'une humanité très pratique ; plein de révolte et de tolérance ; plein de sentiments aristocratiques et de sentiments démocratiques ; un Dieu et un Homme, si l'on ose employer ces mots sans contrainte. Comment s'est-il formé ? Comment expliquer cette vie intérieure, ce langage, cette mort qui donne la vie ?

Justement, plus nous essayons de le sortir de son milieu historique, et plus nous sommes embarrassés, et doutons si nos essais ordinaires d'explication nous conduiront au but. Celui qui est le plus grand héraut du Dieu mystérieux demeure lui-même un mystère.

Je n'ai nullement l'intention de discuter avec vous sur des points de détail de l'histoire de sa vie. Qu'il soit fils de Joseph, que suivant notre manière de voir il n'ait pas fait de miracles, que d'après votre opinion il ne soit pas corporellement ressuscité, que tout, tout ce que l'amour, l'adoration et l'incompréhension ont ajouté à sa personne, disparaisse ; et il n'en est et n'en reste pas moins un aérolithe, venu d'ailleurs et brusquement apparu sur la terre de son époque. Et il n'aurait plus rien à nous dire, lui que nous commençons seulement à comprendre ?

Pour ce qui me concerne, je déclare donc simplement et ouvertement que je ne sais rien de la formation de son âme. Que connait-on, au fond, avec notre conception moderne de la nature, des nouvelles formations spirituelles ?

Je n'exige de personne qu'il répète n'importe quoi sur Jésus d'après n'importe quel concile. Jésus n'est vraiment point l'homme à la face duquel on puisse discourir comme les scribes.

Avez-vous déjà éprouvé l'impression que fait naître l'une des puissantes cascades des Alpes ? On voit l'eau qui se précipite ; on la voit, on l'entend, on sent qu'elle ne finira jamais ; et en face de cette puissance notre moi s'annihile ; on abandonne toutes ses mesquines sensations à ce flot, on pense avec lui et en lui. Jésus est ainsi. Il n'était âgé que de trente-trois ans lorsqu'il mourut. Ce que nous savons de lui est contenu dans un petit livre plein de paroles. Ces paroles ne peuvent être anéanties. C'est cela qui est miraculeux dans toute cette affaire. On peut être un bon psychologue et demeurer ici complètement désorienté. Mais cette sensation appartient elle-même à la religion. C'est ainsi que Jésus éprouva la présence de Dieu, son Père ; il ne pouvait pas l'expliquer, mais il était ébranlé profondément par lui. Et

c'est ce tremblement de son âme qui arrive jusqu'à nous, jusqu'à moi et jusqu'à vous.

Votre toujours fidèle N.

XIII

...Et pourtant les piétistes n'ont pas tout à fait tort. Je parle des anciens, purs et parfaits piétistes, comme Zinzendorf en fut un. Ces piétistes demeurent indifférents devant la systématisation doctrinale; ils redoutent le levain des scribes et des pharisiens[1]. Rien n'est plus faux que de tenir pour orthodoxes de vrais piétistes. Qu'est pour eux l'orthodoxie? Ils aiment Jésus de toute leur ardeur, de toutes leurs forces; ils trouvent en lui paix, joie, pardon, sanctification et béatitude. Il est leur passion et leur paradis, le fiancé de leur âme et leur frère. Chez ces piétistes seulement, en un certain sens, le protestantisme est arrivé à être lui-même; surmontant le culte de la lettre et n'étant plus que sentiment et service de Jésus. Ce piétisme n'a aucune valeur comme conception du monde; car il méprise la raison et la science; mais comme courant religieux il est très important sur le point que je discute justement avec vous, mon ami. Le piétisme c'est l'état de la foi qui occupe le milieu entre deux conceptions du monde. Sous sa forme la plus ancienne il était l'intermédiaire entre l'orthodoxie et la philosophie rationaliste. C'était un ferme attachement à la personne de Jésus; à la personne et non à la doctrine.

Et ce retour à l'origine et au fondement primitif de la religion, à Jésus, relie les chrétiens les plus modernes aux piétistes. Mais la différence entre eux est la suivante: le piétiste retournait en arrière jusqu'à « l'agneau de Dieu qui porte les péchés du monde[2]; » le chrétien dit moderne ne sait souvent pas trop que faire de la prédication de la croix, et il se tourne davantage vers d'autres côtés de l'activité de Jésus. Et je ne parle pas comme s'il s'agissait de moi. Ainsi que

[1] Mat. XVI, 6, et les passages parallèles.

[2] Jean I, 29.

vous le savez, je sors d'un milieu où l'on comprend la signification des mots : sacrifice et réconciliation. Quand je parle ici de chrétiens modernes, j'entends des gens qui n'ont pas passé par l'école du langage et de la pensée bibliques et ecclésiastiques. Ceux-là ont très peu la capacité de s'approprier intimement l'idée de la mort rédemptrice sur Golgotha ; car dans leurs âmes manquent les notions préparatoires : faute, châtiment éternel, colère de Dieu, expiation, substitution vicaire, imputation, justification. C'est un fait que ces notions sont positivement hors d'atteinte pour un bon nombre de nos contemporains. Je n'ai pas besoin non plus de vous dire qu'il y eut des époques sans ou presque sans ces notions. A cause de cela, heureusement, on n'est pas obligé de redouter que le christianisme se maintienne seulement ou tombe avec la conception de la Passion de Zinzendorf. Toujours est-il que j'avoue voir avec une grande inquiétude ces notions s'effacer. Chacun de nous peut individuellement les garder pour soi ; mais qui peut croire qu'elles seront jamais de nouveau généralement acceptées ? Je pense à tout le peuple que je vois autour de moi à Berlin et à sa nourriture spirituelle de tous les jours. Ce peuple apprendra encore beaucoup de choses ; mais qu'il apprenne à lire le mot sacrifice dans le sens que lui donnait Paul, c'est difficile à croire. Tous ces gens sont trop loin du culte des sacrifices des anciennes religions pour pouvoir, sans études spéciales, éprouver la valeur mystique du sacrifice offert pour le monde. Les chants de la Passion leur plaisent encore, mais ils ne les comprennent plus vraiment : « Les souffrances et les liens et tout ce que tu as enduré, c'est mon âme qui l'avait mérité [1]. » Le plus qu'ils puissent en saisir, c'est le martyre pour la vérité et l'amour infini que révèle ce martyre. Chacun s'en va, ici, de son côté ; car il n'y a plus, justement sur ce point, de sentiment commun à tous les protestants instruits.

1 Die Marter und die Banden,
Und was Du ausgestanden,
Das hat verdienet meine Seel'.

Cantique de Paul Gerhard, 1607-1676.

On se tait là-dessus, comme on garde le silence lorsqu'on perd quelque chose qu'on aime. Retrouvera-t-on cela, une fois, avec de nouvelles conceptions ? Je ne le sais pas, et il m'est douloureux de devoir écrire ce : Je ne le sais pas ; mais cet échange de lettres n'a de valeur que si nous disons aussi, clairement, ce que nous ignorons. C'est justement ce qui fait la différence entre une étude dogmatique et une étude historique. La dogmatique doit avoir sur toutes choses un point de vue doctrinal ; l'étude historique considère les notions de la foi dans leur naissance ou leur disparition. Je suis heureux d'avoir été porté par une vague de pensée qui connaissait l'antique croyance de la croix ; mais je sais que c'était, au milieu de notre monde moderne, une vague dont le retour est possible, mais n'est point certain. Ce que vous désirez apprendre de moi n'est pas ce que je peux dire encore aujourd'hui du sacrifice du Christ. J'ai essayé de le faire dans mes « Méditations. » Mais vous voudriez savoir, alors que beaucoup ne trouvent plus le chemin qui mène à « l'agneau de Dieu, » si pour eux Jésus a encore assez de valeur, de contenu, pour être leur Alpha et leur Oméga.

XIV

Vous désirez, mon ami, que je m'arrête encore un peu a la doctrine de l'expiation. Je suis pleinement d'accord ; car qu'y a-t-il dans le christianisme qui ait exercé une aussi profonde influence que cette parole : « Qui a été donné et répandu pour vous[1]. » Il me semble que cette parole a un contenu impérissable, éternel ; et, à la vérité, il y a dans ces mots plus que ce que peut dire tout homme vaillant qui meurt pour une idée ou par dévouement fraternel. En quoi consiste cette signification plus grande, c'est ce qu'on peut à peine expliquer à une génération d'hommes qui ne possèdent pas les notions préparatoires de la Bible. Il ne reste plus qu'une impression forte et générale de la gravité et de la solennité de la mort rédemptrice sur la croix, sans qu'il soit

[1] Mat. XXVI, 28, etc.

possible de traduire cette impression par des expressions doctrinales. Notre époque n'est en aucun cas plus embarrassée que, justement, devant cette partie de la révélation religieuse d'autrefois. C'est facile à dire : je n'ai pas besoin de rédemption. Mais on se souvient, en même temps, qu'il y eut déjà des hommes très sages qui parlèrent ainsi et qui pourtant, à l'heure de la mort, firent venir le prêtre afin qu'il leur annonçât sa doctrine de l'expiation parce qu'eux-mêmes n'en possédaient point, mais en éprouvaient le besoin. La crainte silencieuse de finir par manger le plus dur pain de couvent, afin de sentir au moins quelque chose sous la dent, tourmente à mon avis plus d'hommes qu'on ne le pense. J'ai entendu plus d'une fois, de la bouche d'hommes libérés de toute tradition, tomber cette parole : Je ne sais point ce que je penserai à mon lit de mort, mais je redoute ce moment. En cette heure les esprits des ancêtres, qui sont en nous et autour de nous, reprennent vie ; et lorsque le temps est venu de retourner vers nos pères, notre cœur malade entend le cantique de jadis : « O Christ, Agneau de Dieu, toi qui portes les péchés du monde, aie compassion de moi[1]. » Et ce chant devient un baume sur nos blessures.

Chez beaucoup de nos contemporains on trouve donc sur ce point, et au plus haut degré, ce que nous avons décrit comme la caractéristique de notre piété : les états d'âme durent plus longtemps que les formes doctrinales. N'y a-t-il pas, en effet, des gens qui désirent entendre la musique de la Passion, mais qui ne peuvent supporter une prédication sur le même thème ? Et s'ils ne supportent pas un sermon de la Passion, c'est parce qu'ils ont un sentiment toujours plus grand d'éloignement, à chaque parole que l'on prononce sur la mort rédemptrice du Christ pour l'humanité.

Ils veulent bien écouter chanter, avec recueillement : « Sois mon bouclier, ma consolation, à l'heure de la mort et laisse-moi voir ton visage en ma suprême misère[2], » mais le

[1] Agnus Dei, — traduction allemande de 1528, — est chanté fréquemment lors des cultes de sainte cène.

[2] De Paul Gerhard, d'après Bernard de Clairvaux.

pasteur ne doit pas venir leur dire : Ton péché, et le péché de ta femme, et le péché de ton voisin, et le péché de ton village, et le péché de ta province, et tout péché de tous les pays, de tous les peuples, de tous les temps, sont soumis à une condamnation commune qui pesait sur l'âme de Celui qui luttait en Gethsémané. A ces paroles, il semble à l'auditeur qu'il pénètre dans un espace privé d'air, où l'on ne peut plus guère ni respirer ni entendre. Et, chose curieuse, cette consolation perd toute sa force, par ce peu de mots, parce qu'il est forcé de se demander si son péché est une chose qui gît pour ainsi dire à côté de lui et qui peut être portée vers Gethsémané. Il sent qu'il est, dans son ensemble, quelque chose qui est devenu. Et ses péchés, qu'il déplorait lui-même à l'instant, lui apparaissent, sous la contrainte de la réflexion, comme une partie de son être. Il ne comprend soudain plus l'homme qui parle du haut de la chaire, parce qu'il ne comprend plus le Dieu qui s'irrite de ce qui est devenu.

Le besoin d'une doctrine de la réconciliation est pressant et ineffaçable. Regardez tous ceux qui s'agenouillent encore devant le saint-sacrement. Voyez comme les « pauvres Henri [1] » courent dans nos salons les plus brillamment éclairés. Plus que jamais on peut comparer ce besoin à l'un de ces animaux qui étendent sans cesse leurs tentacules dans l'eau pour y saisir n'importe quoi. Les soupirs d'âmes non délivrées, qui ne sont point en règle avec elles-mêmes et ne peuvent plus simplement aller trouver le repos au pied de la croix, ces soupirs emplissent notre atmosphère spirituelle. Ne les entendez-vous pas siffler à travers le « vaisseau fantôme » ; ne voyez-vous pas comment Ahasvérus [2] vous rend

[1] Légende souabe, dont Hartmann von der Aue a fait un poème. Il s'agit d'un chevalier atteint d'une maladie incurable. Un sage de Salerne lui annonce qu'il ne peut être guéri que par le sacrifice volontaire d'une vierge. Le chevalier ne veut point d'un tel sacrifice et se retire chez un paysan, dont la fille se déclare prête au don de sa vie lorsqu'elle a connaissance de la prédiction. C'est donc l'idée d'un rachat, d'une rédemption, qu'exprime la vieille légende souabe.

[2] Ahasvérus, condamné à errer sans trêve pour n'avoir pas permis au Christ de se reposer devant sa demeure lors de la montée du Calvaire ; le capitaine du vaisseau fantôme, puni par une navigation éternelle pour avoir pris la mer le jour

encore visite ? Ce besoin cherche une forme nouvelle et ne la trouve pas. Tout ce que nous avons gagné de nouveau au point de vue religieux ne porte pas sur ce point ; au moins, pour ma part, je ne trouve aucun indice d'une nouvelle conquête du mystère de la croix par les formes de la pensée moderne.

Tout ceci n'est rien de plus que ce que je vous avais déjà dit dans ma précédente lettre, en d'autres termes et plus brièvement. Mais cela vous aura indiqué quelle est ma position sur ce point. J'estime que nous ne pouvons pas rejeter la consolation que nous apporte l'idée de l'expiation, parce que la doctrine de ce fait nous paraît impénétrable. Il est possible que pour une prochaine génération déjà de nouvelles portes s'ouvrent. On ne doit jamais penser qu'une idée qui fut centrale pendant plusieurs siècles puisse subitement mourir. Elle ne le peut pas, même si ce qu'elle fera pour continuer à vivre reste obscur à nos yeux.

NAUMANN.

XV

Suivant les époques, que de manières diverses de considérer le Sauveur ! Faisons ensemble le tour des églises et considérons les images qui le représentent. Nous allons à Rome et à Florence, à Anvers et à Paris, vers les peintres flamands et Albrecht Dürer, vers les Jésuites ou les Nazaréens ; et mille fois nous voyons un Jésus différent. Aussi diversément qu'on l'a peint, on l'a aussi prêché. Cette personne est si riche qu'elle peut agir d'une manière infiniment variée sur les âmes.

Il est bon que nous ayons conscience de ces diversités, car alors nous éprouvons une simple et cordiale allégresse à penser que notre manière personnelle, limitée et actuelle de nous représenter Jésus, est, elle aussi, justifiée. Ce n'est, en

du Vendredi Saint ; c'est toujours la même idée d'une âme sur qui pèse une condamnation et qui soupire après la délivrance, que ces deux légendes populaires traduisent.

[1] 2 Cor. IV, 7.

effet, point comme s'il y avait un type normal de Jésus, valable d'Antioche à Berlin, duquel nous seuls, protestants modernes d'aujourd'hui, nous voudrions nous séparer. Le moyen-âge aussi avait son Christ, qui était tout autre que le Jésus oriental de Nazareth. Si, devant Dieu, les hommes de jadis étaient dans leur droit avec leur Christ, alors nous le sommes aussi avec le nôtre. Nous cherchons à faire de tout ce que nous pouvons apprendre de son temps un fond sur lequel se dessine Jésus. Jamais comme aujourd'hui il n'a été autant considéré du point de vue historique. Nous savons, sans pouvoir l'empêcher, que cette manière de voir a des lacunes et n'est point employée sans arbitraire. Mais toutes les autres manières de voir devraient aussi dire d'elles-mêmes : « Nous portons notre trésor dans des vases d'argile. » Nous tâchons, par les méthodes de notre psychologie, de saisir le Jésus ancien, oriental et réel. Nous essayons, malgré toutes les difficultés, de jeter un coup d'œil à travers ses paroles jusqu'en son être intime ; et nous croyons que la contemplation de la force religieuse la plus puissante qui ait jamais existé sur la terre, nous aide à demeurer des hommes pieux au milieu de notre époque et de notre monde. Ce qui est essentiel en religion se transporte pour nous dans le domaine psychologique. Etre pieux signifie acquérir un état de l'âme tel qu'il a existé en Jésus, mais à un degré de puissance qui subjugue. C'est quelque chose de tout autre que la simple pensée d'un haut idéal moral. Cette pensée a pour nous beaucoup moins de force immédiate qu'au temps du rationalisme, il y a de cela un bon siècle ; car nous savons, mieux qu'on ne le savait alors, combien tous les points de vue en morale changent avec les circonstances des diverses époques ; je reviendrai encore une fois là-dessus plus tard. Que Jésus ne soit qu'un idéal moral est trop peu pour nous, qui voudrions approfondir la connaissance de sa personne. Sa morale n'est qu'une partie de son âme, et ce qui est, au fond, l'important dans cette âme, c'est la pénétration de toutes ses impulsions par le sentiment de la filialité divine. Nous cherchons donc l'âme du Fils de

Dieu qui a dit de lui : « Moi et le Père, nous sommes un[1]. » Si, sous ce rapport, nous employons l'expression de Fils de Dieu, nous le faisons avec la pleine conscience que nous ne parlons pas comme des philosophes qui pourraient dire quelque chose sur l'éternelle distinction de personnes en Dieu. Toute la façon de poser la question qu'avait l'ancienne Eglise est loin de nous. Nous parlons psychologiquement : l'homme qui n'a rien que Dieu en son âme peut se dire Fils de Dieu. Le comment de la formation d'une telle âme échappe à notre sentiment et à notre connaissance, comme je l'ai dit. Nous trouvons cette âme unique existante et nous nous plongeons dans ses profondeurs. Nous essayons, aussi bien que c'est possible, dans la différence des circonstances sociales, de devenir des contemporains de Jésus et de nous abreuver de sa présence, comme les pélerins du Jourdain.

Cette manière de faire ne produit aucun système, aucune doctrine, aucune conception du monde en particulier, mais un enrichissement du contenu de notre pauvre personnalité, par ce que nous pouvons trouver de meilleur. Le genre se fortifie dans sa forme primitive. Nous mangeons, pour employer une expression biblique, le « pain de vie[2]. » Ce que les générations passées avaient de Jésus nous aide en cela ; non point que nous soyons esclaves de ces générations, mais parce que les yeux de nos pères ont plongé dans les yeux de Jésus de Nazareth. Il était déjà, lui-même, au centre de toute leur doctrine sur sa personne. Il a été leur consolation, non seulement dans sa mort, mais aussi dans sa vie. Il nous a été légué par eux, comme le meilleur de ce qu'ils possédaient.

XVI

Vous savez, mon ami, que j'ai essayé il y a un certain nombre d'années de représenter Jésus « comme homme du peuple[3]. » Il se peut qu'aujourd'hui j'en écrirais quelques

[1] Jean X, 30.

[2] Cf. Jean VI, 35.

[3] *Jesus als Volksmann*, brochure de 16 pages. Gœttingue 1894.

phrases autrement, mais je maintiens l'idée centrale, le noyau de ce petit écrit. J'éprouvais le besoin de comprendre socialement notre Sauveur, c'est-à-dire de le suivre exactement dans la position qu'il a prise vis-à-vis des gouvernants et des gouvernés, des riches et des pauvres. Autrefois on sentait le besoin de l'enchâsser dans la conception théorique du monde. Ce besoin de jadis s'est amoindri par suite d'une croissante fragilité de l'image du monde qu'on se faisait alors, comme je l'ai déjà dit. Tandis que notre désir à nous est de mettre Jésus en relation avec le point de vue historique que nous avons et que nous pouvons appeler la philosophie de l'histoire des temps modernes.

Je sens que je fais usage d'une expression dangereuse, en employant ici le mot de philosophie de l'histoire; car des choses bien différentes sont désignées par cette expression. Voici quelle est ma pensée : depuis les Français Saint-Simon et Comte, il y a une manière de considérer l'histoire qui a trouvé son représentant le plus heureux dans Marx, mais qui n'est, en aucun cas, limitée aux Marxistes, dans le sens étroit de ce nom. L'essentiel dans cette manière de voir, c'est la conception de l'homme et de la société suivant des principes propres aux sciences naturelles. On ne parle plus de fait détaché, mais de classes, de couches, de races ; et l'on voit partout, même dans les événements spirituels, la manifestation de conséquences des mouvements de classes ou de races. Cette méthode sociale de considérer l'histoire est très en rapport avec l'esprit de notre époque, parce que nous avons derrière nous une période de luttes des nationalités, et autour de nous une semblable période de lutte économique des classes.

Nous voyons comment certains groupes de pensées se répandent ou se combattent; et nous voyons des chefs distingués sortir des couches combattantes qui les portent, les élèvent et les poussent. Et à cause de cette manière de penser relativement nouvelle, nous possédons une forme de logique qui était encore étrangère à nos pères. Nous disons : Monsieur X doit penser ainsi ou ainsi, vu sa position sociale.

Cette façon de considérer la vie spirituelle n'est certainement pas la seule, mais pour répéter ce qui a déjà été dit : elle est la nôtre, celle qui nous est devenue nécessaire à cause du temps où nous vivons. Introduire Jésus dans cette forme de pensée est pour nous aussi naturel que pour Hegel dans sa haute philosophie de l'absolu. Nous commençons donc à considérer Jésus d'après la race et la classe sociale. Personne n'a proclamé cela comme une tâche nouvelle, mais ce besoin est dans l'air. Autrefois Jésus était « l'homme en soi, » une conception de héros sacré, sans couleur, n'ayant ni nationalité ni histoire. Notre âme ne sait plus que faire de cela. Nous ne connaissons pas d'homme en soi, pas plus que nous ne connaissons de métal en soi, qui ne serait ni fer, ni cuivre, ni rien de semblable. L'idée du genre domine notre réflexion. Et c'est pourquoi nous commençons à ne plus supporter d'images ni de représentations allemandes du « Rabbi de Capernaum. » C'est pourquoi aussi nous faisons beaucoup plus attention que ceux qui le représentaient jadis, au fait que son entourage est formé d'humbles gens du peuple : pêcheurs, bergers et petits agriculteurs ; et par là ses paroles prennent pour nous une force particulièrement frappante. Nous sentons comme elles devaient porter jadis. Et nous savons maintenant pourquoi il fallait que Jésus mourût ; pourquoi il devrait encore mourir aujourd'hui. Ce qu'il y a d'infini, qui soulevait le peuple, dans ses discours, reprend vie. Nous comprenons d'une façon toute nouvelle ce que signifie : « Le peuple qui marchait dans les ténèbres voit une grande lumière[1]. » Toutes les arêtes, les angles, les tranchants et les duretés de sa physionomie, les délicatesses, les tendresses et les béatitudes de sa personne nous semblent s'épanonir comme des couleurs dans la haute montagne, couleurs qui ont toujours été là, mais que personne n'avait contemplées depuis des milliers d'années. Qu'on relise la précédente littérature chrétienne pour constater combien pâle était ce Jésus qui était adoré et aimé comme nous sommes à peine capables de

[1] Mat. IV, 16. Esaïe IX, 1.

le faire. Et nous espérons que ce que les théologiens nous ont révélé de lumières nouvelles dans la physionomie de Jésus n'est pas encore la fin de ce qu'ils peuvent nous apporter. Donc, ici aussi, il n'y a pas seulement des pertes.

XVII

Nous considérons Jésus dans le petit coin juif de l'empire international de Rome. Ce n'est que là qu'il pouvait naître; c'est là aussi seulement qu'il est né. Qu'on essaie de se le figurer à Athènes ! Il aura une autre apparence, car il devra rendre compte aussi aux philosophes à l'Aréopage. Qu'on le transporte en pensée à Rome ! Là il devra parler de souverains et de puissance autrement, et avec plus de précision encore, que dans la province que dirigeait Ponce-Pilate. Qu'on se le figure dans le port d'Alexandrie ! Ses paroles sur Mammon prendront une teinte quelque peu différente en face du commerce mondial. Ce que Jésus nous offre, c'est la filialité de Dieu en Galilée. C'est elle qu'il présente au monde : « Allez et instruisez toutes les nations et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit[1]. »

J'attache de l'importance à cette expression : la filialité de Dieu en Galilée. Une filialité divine à Paris, à Londres ou à Berlin, n'est point tout à fait la même chose. Il est vrai que toute filialité divine demeure la même dans son essence la plus intime, mais elle se manifeste différemment dans un milieu différent. Lorsque diverses matières brûlent, il s'agit du même procès pour toutes dans le fait de brûler ; toutefois, suivant l'essence consumée, la flamme sera différente en dimension, en force éclairante, en couleur et en température. Mais on allume la flamme de la seconde matière par le feu de la première. Il en allait, et il en va encore de même, lorsqu'on transporte la filialité divine, éprouvée en Galilée, à d'autres circonstances. La méconnaissance de ces mots : en Galilée, a été la cause de grandes misères spirituelles. Et j'en puis parler par expérience, car j'ai été aussi de ceux qui voulaient

[1] Mat. XXVIII, 19, 20.

transplanter la Galilée dans l'Europe occidentale. Comme vous me connaissez depuis des années, vous savez, mon ami, de quoi je veux parler. Il y eut un temps où, moi aussi, je voulais appliquer chaque parole de Jésus directement à nous-mêmes.

Jésus dit : « Ne te détourne point de celui qui veut emprunter de toi.[1] » Ceux-là seulement qui ont essayé d'obéir sincèrement et littéralement à cet ordre peuvent en parler. Jésus dit : « Lorsque tu donnes un festin invite des pauvres, des estropiés[2]. » Qu'on applique ce commandement directement à notre situation ! Il dit : « Ne vous inquiétez donc point et ne dites pas : Que mangerons-nous ? que boirons-nous[3] ? » Or que nous apprend l'économie politique et qu'enseignons-nous à nos enfants ? Jésus dit : « Vends tout ce que tu as et donne-le aux pauvres[4]. » Qui veut faire cet essai, et transformer son champ ou sa fabrique en aumônes ? Est-ce seulement dureté de cœur et péché originel, si nous ne réalisons pas tout cela à la lettre ? Serait-ce même un bonheur pour n'importe qui, si nous le faisions, et aurions-nous le droit de le vouloir ?

Naturellement les prêtres de tous les temps ont trouvé toute espèce de chemins, afin d'éviter le poids de telles paroles. Ils disaient : Cela n'a jamais été pensé littéralement. Mais Jésus l'entendait pourtant à la lettre. Ou bien n'était-il qu'un beau parleur ? Non, certainement pas ; il exigeait qu'on fît comme il enseignait, et lui-même, le tout premier, agissait ainsi. Le prêtre dit alors : Ce précepte n'a de valeur que pour les moines et les nonnes. Ce sont les moines et les nonnes qui ont la tâche de réaliser la Galilée en Europe. Mais les couvents sont-ils donc vraiment devenus la Galilée du Sermon sur la montagne ? Ce qui a existé un jour ne peut pas être refait artificiellement à n'importe quel autre endroit. Il n'y eut qu'une fois une communauté primitive, et celle-ci

[1] Mat. V, 42.
[2] Luc XIV, 13.
[3] Mat. VI, 31.
[4] Marc X, 21, et parallèles.

même n'a pas fleuri longtemps. Les paroles de Jésus ont dû être comprises à l'origine littéralement ; mais elles ne peuvent malheureusement plus être exécutées de même par nous.

Je ne vous apprends rien de nouveau, mon ami, lorsque je vous dis que prendre conscience de cette impossibilité est un lourd fardeau pour le chrétien croyant. Il sent alors, mieux que n'importe comment, combien il est difficile d'être un vrai chrétien. L'expérience qu'on ne peut plus croire certains dogmes anciens est moins profondément douloureuse que celle de n'être plus en état de reproduire, directement dans le présent, la conception pratique de la vie qu'avait Jésus. Nous vivons à une époque de capitalisme et nous possédons une religion qui est née avant cette époque. Pour nous, calculer et acquérir font partie des devoirs moraux. Même les associations ouvrières doivent calculer et acquérir. Nous vivons tous sous le mammonisme, si peu que nous soyons disposés à être des serviteurs de Mammon. Notre époque est une époque d'économie financière et de spéculation. Or, en une telle époque, nous avons un Sauveur qui dit, avec une décision qui n'a égard à rien : « Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon[1]. » Comment pouvons-nous échapper aux reproches de notre conscience ? Veuillez m'aider à réfléchir sur ce point,

Votre N.

[1] Luc XVI, 13.

SAINT AUGUSTIN

PAR

ED. LOGOZ [1]

De l'écolier de Tagaste et de l'étudiant de Madaura et de Carthage nous avons marqué avec insistance l'ardeur sensuelle et la vibrante sensibilité. Sur ces dispositions maîtresses l'école avait greffé ou fécondé une imagination brillante et un sens aigu de la beauté des formes. Généralement les rhéteurs grecs corrigeaient les excès de la culture formelle par l'étude des maîtres de la philosophie. Rome n'avait eu que des penseurs de second ordre, et les écoles latines ne pouvaient donner que dans une langue étrangère cette forte éducation rationnelle et esthétique qui fit de la culture grecque un chef-d'œuvre d'harmonie et de mesure.

Augustin étudia et enseigna sans doute la philosophie. Toujours est-il singulier que les réminiscences littéraires semées dans ses ouvrages sont presque toutes empruntées aux poètes et aux orateurs, qu'il ne connut guère d'Aristote que les *Catégories*, que le platonisme fut pour lui une révélation tardive, et qu'enfin il apprit imparfaitement le grec [2]. Virgile fut son auteur de prédilection. Le réel danger d'une telle éducation était de faire des fabricants de phrases sonores et non des hommes. En instruisant dans les *Confessions* et

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de janvier 1905.

[2] Outre les *Confessions*, voir de Trinitate III, Proemium 1 ; contra litteras Petiliani, II, 38, etc.

ailleurs le procès de la culture latine, Augustin en savait par expérience les déficits et les périls. Il lui en voulut toujours de l'avoir retenu si longtemps captif des erreurs de la fable [1].

Cette sévérité est injuste. Augustin tenait des écoles son talent de joûteur universellement redouté dans les controverses, sa réputation de champion de l'Eglise, et cette ingénieuse dialectique qui lui permit de n'être jamais à court et d'avoir raison jusque dans l'absurde. Aurait-il écrit la *Cité de Dieu*, cette épopée chrétienne où l'imagination créatrice du poète et la foi du croyant se confondent, s'il n'avait pas vécu dans le commerce de Virgile ?

Si l'imagination est dans le domaine de l'art la faculté maîtresse, l'évêque d'Hippone avait l'étoffe d'un artiste. Dans le premier tiers de sa vie il n'est même que cela, et n'a rien du moraliste. Ce sont deux classes d'hommes qui perçoivent le monde et la vie avec d'autres yeux. L'un se complaît aux formes changeantes des phénomènes et aux mouvements des passions ; ce spectacle suffit à sa joie. L'autre s'attache aux raisons cachées et aux motifs intérieurs pour en dégager des règles de vie et les lois du jugement moral.

L'artiste est volontiers amoral ou immoral aux époques de déclin. S'il lui arrive d'être religieux, sa piété, pauvre de sève morale, se nourrira des belles émotions d'un culte fastueux et du parfum des sanctuaires. Le problème de la religion, c'est-à-dire le problème de la destinée, l'effleure à peine ou l'incline vers le scepticisme, à moins qu'il ne devienne un mystique.

Nous savons en effet que la majesté et la beauté sensible de l'Eglise catholique ont fait sur l'âme d'Augustin une impression si forte qu'elle détermina en partie sa conversion.

Mais il était autre chose et plus qu'un artiste. Nous avons mentionné la crise morale qui l'avait conduit au manichéisme. Si la sagacité des critiques a été assez heureuse pour noter excellement l'empreinte qu'il en a gardée et dont il a marqué sa théologie, ils ne se sont pas arrêtés au problème qui sol-

[1] *Confessions*, I, 16.

licita d'emblée mon attention. Quelle affinité mentale lui rendit séduisante une religion si grossière ? M. Gaston Boissier avoue n'en rien savoir.

Certes le déterminisme manichéen offrait une solution du problème du mal qui devait mettre à l'aise un pécheur impénitent. Une mythologie grandiose devait sourire à une ardente imagination.

Il resterait encore à expliquer comment la raison lucide d'un tel penseur ait put adhérer à un système d'une si haute fantaisie. Je remarquais bien que le manichéisme a l'apparence d'une philosophie positive à base expérimentale et s'élevait de la considération du monde matériel à une explication totale de l'univers par méthode d'induction. Il pouvait en conséquence se donner des airs de synthèse scientifique et exalter son caractère rationnel dans un temps où la science de la nature essayait ses premiers balbutiements, et où, en dehors des données immédiates des sens, la raison ne rencontrait que mystère. Les plus folles hypothèses trouvaient créance. Force est bien d'admettre sur la foi de son témoignage qu'Augustin crut au caractère scientifique du manichéisme. Ce système devait jouer à peu près le même rôle que le monisme matérialiste aujourd'hui. Même opposition orgueilleuse au christianisme, même prétention à la vérité totale, c'est-à-dire à être religion autant que science, et au fond la même ignorance naïve de la psychologie et des immortels besoins de l'âme humaine[1]. L'un et l'autre sont dominés par la même double négation de l'esprit et de la personalité, et par l'absence de la conscience morale. Il y a là l'indice d'une mentalité spéciale qu'on a justement appelée le *rationalisme* matérialiste. Chez les incultes, c'est la confiance exclusive dans les données des sens ; chez les savants c'est la foi non moins absolue aux hypothèses les plus téméraires pourvu qu'elles reposent sur les résultats de la science expérimentale. Ils ne s'aperçoivent pas qu'après avoir franchi

[1] Lire à cet égard, entre autres, le fameux discours de Hæckel: *Le monisme comme synthèse de la religion et de la science*, où l'imagination du savant échafaude toute une nouvelle mythologie dualiste.

d'un coup d'aile l'étroite sphère du savoir positif, ils font un bond énorme dans l'inconnu, et comme M. Jourdain parlait en prose, ils travaillent dans la métaphysique sans le savoir. Ce qui les distingue des purs positivistes, c'est moins la méthode d'investigation qui est la même, que le manque d'esprit critique et le tourment de l'absolu.

Il importe de relever ce nouveau caractère dans la constitution mentale d'Augustin.

Quand, par hasard, un des piliers de l'édifice s'écroule, quand une portion du monde phénoménal résiste aux violences des constructeurs et refuse de prendre sa place, la bâtisse tout entière craque.

Quelques leçons d'astronomie suffirent à ruiner le système de Manès au regard d'Augustin. Il aperçut en outre que le savoir rationnel ne saurait fournir ni règle de vie ni raison de vivre. Si le rationaliste avait pu croire pendant neuf ans, — non sans des réserves qu'il faut noter, — à la raison et à la religion de la science pour conduire l'homme à sa destinée, l'illusion était dissipée à jamais [1].

Allait-il dès lors demander à l'Eglise et au christianisme cette vérité vivante qu'il avait en vain cherchée ailleurs ? Ce serait méconnaître la force de cet élément rationaliste qui lui avait rendu la doctrine ecclésiastique odieuse dès sa jeunesse. Plus que jamais les dogmes de la révélation et de l'autorité révoltaient sa pensée. *Désespérant depuis longtemps de trouver la vérité salutaire dans cette fausse doctrine du manichéisme,... je n'en estimais pas moins insoutenable l'enseignement de l'Ecriture* [2]. Nous verrons tout à l'heure pourquoi.

Il fallait donc se remettre en marche. Cette nouvelle étape qui devait conduire le rhéteur inquiet au terme de ce long pèlerinage et le jeter dans les bras de l'Eglise, débuta par une courte phase d'agnosticisme. La nouvelle académie florissait à Rome, vaste laboratoire intellectuel où venait s'é-

[1] C'est dans la période manichéenne qu'Augustin se voua particulièrement à l'étude des arts libéraux (astrologie et astronomie, médecine, mathématiques). *Confessions*, IV, 16.

[2] *Confessions*, V, 10 et 11.

prouver au feu de la critique et au choc des opinions tout l'héritage spirituel du vieux monde[1]. Elle recueillait les esprits fatigués de ne pouvoir prendre part dans la mêlée des philosophies ou des religions, et ceux pour qui le scepticisme est ce mol oreiller de paresse dont parle Montaigne. A l'exemple des sophistes grecs, leurs maîtres, les Académiciens niaient moins l'existence de la vérité que la capacité de l'homme à la saisir jamais. Ils en minaient plus sûrement le dogmatisme scientifique et les affirmations religieuses. Leur critique impitoyable s'attaquait à l'instrument de la connaissance plutôt qu'à l'objet du savoir. Avant de regarder le monde des phénomènes, il s'agit de savoir ce que valent nos yeux ; avant de raisonner, il convient de demander à la raison ses lettres de créance. Or, l'homme n'est jamais sûr de rien, sinon de sa propre infirmité et de ses doutes. Le nihilisme de la Nouvelle Académie reposait ainsi sur la psychologie et sur une subtile théorie de la connaissance. La philosophie de l'esprit est issue de cette méthodeféconde qui oblige la pensée à se replier sur soi-même, et à scruter ce monde intérieur, qu'est l'homme. Ce fut le service inappréciable que la Nouvelle Académie rendit à Augustin. Il partit à la découverte de soi-même. Le don extraordinaire qu'il possédait de s'écouter vivre et de pénétrer les secrets mouvements de son cœur en devint plus puissant.

Nous ne prétendons pas que les sophismes d'Arcésilas et de Carnéade l'aient conduit au scepticisme. Sceptique, il l'était depuis longtemps sinon depuis toujours. Mais tant qu'il avait vécu et pensé hors de soi-même (*extra se*), il n'avait pu se rendre compte de son nihilisme intérieur. Désormais il le connaissait. Les longs tête à tête avec son âme lui en révélèrent les causes et les suites. C'était là à n'en pas douter la source de sa détresse morale. Plus il doutait de la vérité, plus il en avait soif. Son « meilleur moi », ce quelque chose de divin qui soupire au fond de l'être, surgissait dans son auguste solitude. Il comprenait enfin que la vérité qui

[1] *Confessions*, V, 10.

nourrit les âmes ne saurait être la vérité contingente du savoir humain, mais une réalité vivante et éternelle.

Les hommes supérieurs dans l'ordre de la pensée, — et j'entends par là non pas tous ceux qui ont enrichi le capital intellectuel, mais ceux qui ont développé la capacité mentale de l'humanité en frayant de nouvelles voies et en perfectionnant l'instrument de la connaissance, — sont presque tous partis du doute radical. Socrate, Descartes, Kant ne furent des génies originaux et des initiateurs féconds que parce qu'ils furent pères de psychologies, de théories de la connaissance et de méthodes nouvelles. Serait-on surpris de voir figurer Augustin dans cette glorieuse lignée ?

Quand les sophistes et plus particulièrement Protagoras[1] eurent ruiné le naïf dogmatisme de la spéculation sensualiste des anciens et que leur impitoyable critique eut abouti au scepticisme, en montrant l'incertitude foncière des opinions individuelles et de la connaissance sensible, Socrate édifia les fondements d'une nouvelle philosophie en dégageant la base commune, les formes et les types permanents de la pensée. C'était déjà le platonisme en germe. Le fameux γνωθι σεαυτον ne visait toutefois que l'intelligence, et Socrate, comme tout l'intellectualisme grec, faisait de la raison, en l'exaltant, l'organe unique mais suffisant de la vérité. C'était préparer un nouveau dogmatisme, celui de la raison divinisée, qui en effet domine l'époque classique.

Le scepticisme de la Nouvelle Académie dépassait de beaucoup l'agnosticisme des premiers sophistes. Arcésilas et Carnéade déniaient à n'importe quelle proposition rationnelle ce caractère d'évidence qui constitue le critère de la vérité : la science de l'esprit n'est pas moins illusoire que la science de la nature. Le vrai sage renonce à affirmer quoi que ce soit avec certitude et doit se résigner à la possession du vraisemblable. On ne saurait pousser plus loin l'agnosticisme, car ici le doute est érigé en principe de vie.

« Les raisons des académiciens ne m'émurent pas médiocre-

[1] La formule de Protagoras : παντων χρηματων μετρον ἀνθρωπος, l'homme est la mesure de tout.

ment, » écrivait Augustin dans le livre où il les réfute[1]. Cet émoi ressemblait à de la terreur, à l'épouvante d'un homme qui se sentirait choir dans le vide. Sceptique il ne l'était pas en effet à la façon de ses nouveaux maîtres, pour qui l'incertitude était l'attitude commode d'esprits amusés et à qui le domaine de la conscience semblait inconnu. L'inquiétude lui venait de ce qui faisait leur frivole sérénité. Ils n'étaient pas de même race. Dans son sein brûlait une flamme qui éclairait l'homme intérieur à une profondeur où nul philosophe n'avait pénétré avant lui. Replié sur soi-même, il assistait frémissant au conflit de son cœur charnel et de sa conscience, et reconnaissait enfin la raison dernière de ses angoisses dans la paralysie de sa volonté et le manque de conviction.

A ce moment il avait déjà quitté Rome après un séjour de quelques mois. Grâce à l'ancien rhéteur Symmaque, préfet de Rome, il avait obtenu la chaire d'éloquence de Milan.

Une maladie avait failli l'emporter. La mort, et c'est encore un nouveau trait qu'il faut indiquer, ne lui inspirait pas seulement la peur fugitive qu'oublie l'homme revenu à la santé. C'était une sorte d'obsession. Pour lui, la crainte de la mort plane sur toute âme, empoisonne et assombrit toute joie. « La crainte de la mort est pire que la mort même, et néanmoins elle est la condition de cette vie. Dès que nous avons commencé d'exister dans ce corps mortel, nous n'avons cessé de tendre vers la mort, et nous ne faisons que cela toute la vie, si toutefois il est permis de donner ce nom à notre existence passagère[2]. »

Le sentiment de cette agonie fait à la fois le tourment et la noblesse de la créature. Le désir, ce ressort secret de toute activité, jaillit de l'âme sans relâche, source intarissable de vie supérieure qui va se perdre dans l'aridité de notre condition misérable comme le ruisseau de la montagne s'absorbe dans le sable du désert, sans atteindre l'océan.

[1] *Contra Academ.* III, 20: « Quoniam me rationes Academicorum non leviter deterrebant. »

[2] *De civitate Dei*, XXIII, 1.

L'homme poursuit une chimère, vit dans un rêve insensé, et se laisse séduire par un mirage intérieur; il le sait de science certaine, et ne renonce pourtant jamais ni à cette chimère, ni à ce rêve. Il veut le bonheur, c'est-à-dire la plénitude de la vie, et ne rencontre que la souffrance et la mort.

Ce vouloir vivre dans notre condition mortelle, n'est-ce pas cette contradiction initiale de la conscience de soi d'où jaillit avec le désir le sentiment religieux, et la religion elle-même? L'homme est religieux dans la mesure où il souffre de cette contradiction fondamentale, indépendamment de la solution qu'il donne à l'énigme de la vie. Il peut donc y avoir des incrédules religieux et des croyants irréligieux, si l'on entend par croyance une simple attitude de soumission à un credo.

Or ces besoins inassouvis, ces intimes souffrances, cette soif d'absolu, Augustin commençait à les ressentir avec une violence qu'il devait traduire en accents inouis depuis saint Paul.

Son scepticisme ne pouvait donc être que provisoire. Il fit table rase comme Descartes, par probité intellectuelle, en attendant d'asseoir sur le roc le temple de ses convictions.

D'ailleurs, à son départ pour Milan, et à l'approche de la grande crise qui allait déterminer son avenir, sa vie matérielle n'était pas moins précaire que sa vie morale.

Il vivait de son métier de rhéteur. Cette carrière, si attirante pour les Romains de condition moyenne, ne couronnait pas toujours le mérite. Augustin le vit bien. Il avait apporté à Rome de vastes ambitions et rêvait toujours de gloire, de fortune et de brillant mariage[1].

Sa déception fut amère[2]. Les étudiants romains, moins irrespectueux, moins turbulents que les *eversores* de la métropole africaine, ne valaient guère mieux en somme. Ils avaient surtout la fâcheuse habitude de passer d'un maître à l'autre en négligeant de payer leurs cours. Augustin ne fit

[1] Inhiabam honoribus, lucris, conjugio.

[2] *Confessions*, VI, 6: « Patiabar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates. »

pas qu'en souffrir cruellement dans son amour-propre ; les soucis matériels commencèrent à l'assaillir. Le douloureux contraste entre son beau rêve de jeunesse et la réalité décevante lui a laissé un ressentiment dont on retrouve la trace dans le noir pessimisme de sa doctrine de la vie mondaine et de la cité terrestre.

Plus tard, il est vrai, il vit dans les obstacles de la destinée la main prévenante de Celui qui le cherchait. On peut néanmoins supposer que si le jeune rhéteur avait rencontré les succès éclatants d'un Libanius, l'Eglise n'aurait pas eu de saint Augustin. *Combien j'étais malheureux !* Ce cri révèle la blessure de l'orgueil et de cette sensibilité impressionnable à l'excès.

Tel était son état d'esprit en 384 quand il arriva à Milan, près de l'homme qui allait exercer sur lui la seule grande action personnelle qu'il ait subie.

Ambroise, l'empereur des évêques (Harnack), incarnait en sa personne le type idéal de l'homme, tel que le concevait le génie romain. La noblesse de sa naissance, son élévation à l'épiscopat par acclamation populaire à l'âge où le commun des mortels est encore assis sur les bancs de l'école, son renoncement hautain à l'espoir des plus éminentes fonctions dans l'empire, la majesté de sa personne, sa réputation de science, l'éclat de son éloquence, la beauté de sa vie, l'inflexibilité de son attitude envers l'empereur, tout cela lui faisait une situation unique et lui donnait un ascendant presque surhumain. Son nom seul valait une armée à l'empire, et frappait de terreur superstitieuse les barbares aux frontières de l'Italie, suivant le mot de Stilicon[1].

Elève des Cappadociens et nourri de la pensée d'Origène, sa théologie était supérieure en spiritualité chrétienne à celle de ses contemporains. Si Augustin affirme avoir cru longtemps que le Dieu des chrétiens était de nature corporelle, c'est qu'en effet l'Eglise de son temps ou du moins une notable partie du clergé, le laissait entendre ainsi. La prédi-

[1] Quod tanto viro recedente de corpore interitus immineret Italiæ.

cation populaire, éprise de littéralisme, donnait des théophanies de l'Ancien Testament les interprétations les plus saugrenues.

Héritiers de l'école juive, les Alexandrins avaient propagé dans toute l'Eglise la méthode d'interprétation allégorique. Elle permettait à la fois de satisfaire à ce besoin de mystère et de merveilleux qui animait l'âme antique et d'échapper au littéralisme vulgaire qui blessait les esprits cultivés. Derrière le sens littéral, tout passage de l'Ecriture est susceptible d'une ou plusieurs significations cachées, mais toujours d'une haute spiritualité. Ambroise tirait de cette méthode un parti magnifique. Son imagination brillante et son éloquence y puisaient des ressources rares et inattendues. La doctrine y gagnait aussi en beauté morale et en profondeur religieuse.

Augustin, attiré par le renom du grand prélat, piqué, semble-t-il, par la curiosité du rhéteur et non par le besoin d'édification, s'assit au pied de la chaire épiscopale en simple dilettante et prétendit d'abord juger l'orateur en artiste désintéressé[1].

Il trouva ce qu'il cherchait, et autre chose. Les préjugés qu'il tenait du manichéisme à l'endroit de l'Ancien Testament s'évanouirent. L'allégorisme d'Ambroise transfigurait les anthropomorphismes en révélations d'esprit ou en sublimes prophéties de l'Evangile. Le document de l'ancienne alliance cessait d'être un recueil d'absurdités et une œuvre de démons[2].

L'exégèse d'Ambroise devint ainsi celle d'Augustin. On peut le regretter et déplorer en particulier que l'évêque d'Hippone n'ait jamais prêté qu'une attention distraite et un peu dédaigneuse à la méthode autrement scientifique de son grand contemporain, Hiéronyme.

Il faut également attribuer à l'influence d'Ambroise le

[1] *Confessions*, V, 13 : « Quasi explorans ejus facundiam, utrum conveniret famæ suæ. »

[2] *Confessions*, V, 14 : « Veniebant in animum meum simul cum verbis quæ diligebam, res etiam quas negligebam. »

changement d'attitude d'Augustin vis-à-vis du Christ de l'Eglise. Au docétisme outré du manichéisme qui méprisait la croix de l'homme de douleur et admettait on ne sait quel éon divin, *Jesus patibilis*, contemporain indépendant du Christ historique, Ambroise opposait, sur la base du dogme de Nicée conçu dans le génie réaliste de l'Occident, l'union des deux natures dans la personne de Christ et accentuait fortement l'humanité rédemptrice du Sauveur. Ce n'est pas encore le lieu de montrer comment cette conception de Dieu *humilié* jusqu'à l'humanité pleine et entière s'accordait merveilleusement avec les découvertes psychologiques d'Augustin sur le rôle de l'*orgueil* (superbia), racine du péché, ni comment l'humanité de Dieu allait devenir dans la doctrine augustinienne le principe de la rédemption et l'agent de la conversion de l'homme[1].

Mais puisque nous cherchons à déterminer l'étendue de l'action d'Ambroise sur son illustre auditeur, nous ferons remarquer que c'est moins par l'éclat de son talent ou la profondeur de sa théologie que par sa personnalité que le prélat impressionna l'âme de l'Africain. Les Confessions l'appellent *angelus Dei*, et ce titre pompeux traduit assez clairement l'impression surhumaine de cette rencontre décisive. Le christianisme et l'Eglise n'étaient donc pas méprisables qui comptaient un tel homme, vivante réalité de cet idéal de vie harmonieuse, noble et heureuse qui flottait dans l'âme inquiète d'Agustin. Cependant il n'était encore chrétien ni par le cœur ni par l'esprit. Son rationalisme foncier se refusait à admettre des doctrines inévidentes. « Je voulais pour les choses invisibles la même certitude où j'étais que sept et trois font dix[2]. » Or l'Eglise et l'Ecriture enseignaient manifestement des absurdités. D'autre part, — et ceci est le point de départ d'une orientation nouvelle et la préparation lointaine de la conversion, — le scepticisme académique et ses conséquences morales, l'influence d'Ambroise, les besoins de son

[1] *Confessions*, VII, 2.

[2] *Confessions*, VI, 4 : « Volebam enim eorum quæ non viderem ita me certum fieri, ut certus essem quod septem et tria decem sint. »

cœur, et plus que tout cela la lassitude d'une recherche toujours vaine l'inclinaient insensiblement à croire que la vérité religieuse n'est pas d'ordre rationnel et qu'elle requiert une certitude *sui generis*. Il observait que toute la vie et même tout le travail de la pensée reposent sur un acte de foi initial antérieur à l'action et au raisonnement. Il s'habituait à l'idée que les dogmes indémontrables et absurdes enveloppent une vérité supérieure à la raison[1]. Le postulat de l'autorité émergeait déjà des nécessités de la réflexion. L'axe du scepticisme se déplaçait par cela même. Que la vérité soit inaccessible, ne serait-ce point le fait d'une infirmité accidentelle de la raison, et non d'une incapacité de nature ?

Ce bouillonnement de pensées et d'impressions n'aurait peut-être pas abouti sans l'intervention d'un nouveau facteur dans le développement d'Augustin.

Il y avait un an et demi qu'il séjournait à Milan, entre 385-386, quand les ouvrages du rhéteur Victorinus lui tombèrent entre les mains. C'étaient les traductions récentes d'ouvrages de philosophie platonicienne. On a des raisons de croire qu'il s'agissait d'écrits du néoplatonisme, de Plotin ou de Carnéade. Augustin en reçut, dit-il, une véritable illumination, et le monde de l'esprit jusqu'alors fermé lui fut ouvert.

Ce qu'il avait entendu de la bouche d'Ambroise, familier lui aussi avec la pensée des Alexandrins, touchant la pure spiritualité du principe universel ou de Dieu, recevait ici une éclatante confirmation. La philosophie et l'Eglise, la raison et la foi se réconciliaient sur le terrain de la théodicée.

On aimerait savoir comment ce grand esprit rationaliste, jusqu'alors rebelle à la notion d'essence immatérielle et qui se représentait Dieu comme une sorte de lumière diffuse dans l'univers, se rallia si facilement à l'idéalisme. Il parle d'un sens endormi qui se serait éveillé, d'un œil nouveau qui se serait ouvert en lui. « J'entrai et je vis de je ne sais quel œil de l'âme, au-dessus de mon entendement, une lumière im-

[1] *Confessions*, VI, 5 : « Jam enim *absurditatem* quæ me in illis litteris solebat offendere... *ad sacramentorum altitudinem referebam*. »

muable[1]. » Cette révélation d'esprit n'avait rien de commun avec une image matérielle. C'était autre chose, d'absolument différent[2].

Pour comprendre cette évolution et la difficulté du problème de psychologie qu'elle soulève, il faut se souvenir que la méthode spéculative du néoplatonisme est en opposition radicale avec celle du manichéisme et du matérialisme en général. Ce dernier, en vertu d'une opinion qui échappe à toute analyse et repose sur une certaine mentalité, ne reconnaît de réalité qu'au monde extérieur et matériel dont la cause suprême, quelque nom qu'on lui donne, et quelque sublime qu'on la suppose, demeure matérielle. L'idéalisme au contraire, prenant pour point de départ la double affirmation de l'esprit par lui-même, — en opposition au monde des sens, — et de sa primauté sur celui-ci, ne peut concevoir le principe de l'univers que sous la catégorie de l'Esprit. Dieu est Esprit, mais un Esprit affranchi de toutes les limitations qui forment l'esprit humain. Or ce Dieu des platoniciens que le sage rencontre dans l'extase philosophique, Augustin en reconnaissait la présence dans la force invincible qui le tourmentait dès sa jeunesse, le Dieu de la conscience. Ainsi la méthode et la doctrine spiritualistes se recommandaient de l'expérience morale et des observations internes d'Augustin. « Invité, dit-il, à revenir à moi-même, je pénétrai au fond de mon être sous ta conduite[3]. » Il y trouvait Dieu, le Dieu de l'Eglise et le Dieu de sa mère. « Car il était en moi, mais moi j'étais hors de moi[4]. »

Ce n'est pas là le seul service que lui rendit alors la philosophie. Si la théologie spiritualiste lui était impénétrable, la doctrine de la rédemption par la voie de l'humilité, l'homme-Dieu, Christ et la croix le scandalisaient. Là était l'éternelle folie de l'Evangile auprès des esprits cultivés.

[1] *Confessions*, VII, 10 : « Intravi et vidi qualicunque oculo animæ meæ, super eundem oculum animæ meæ, super mentem meam, lucem incommutabilem. »

[2] *Confessions*, VII, 10 : « Sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. »

[3] *Confessions*, VII, 10 : « Et inde admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, duce te. »

[4] *Confessions*, VII, 7 : « Intus enim erat, ego autem foris. »

Le néoplatonisme permettait toutefois d'écarter la pierre d'achoppement. Chacun sait que sa métaphysique implique une cosmogonie, et que cette cosmogonie se développe comme une évolution régressive. Or la première des créatures, s'il faut appeler de ce nom le principe actif émané de toute éternité de l'être immuable, le démiurge, le Νους ou lieu du monde des idées chez Platon, le Λογος *atemporel* du néoplatonisme, créateur à son tour de l'univers visible, rappelait à s'y méprendre le Verbe divin de l'évangile de Jean et le Christ de saint Paul.

Insensiblement Augustin se réconciliait avec cette portion de l'Ecriture qu'il commençait à étudier avec prédilection. (*Confessions*, VII, 9.)

Enfin les travaux de Victorinus lui fournissaient une ingénieuse solution du grave problème de l'origine du mal qui l'agitait depuis tant d'années. Si la création se déroule au regard du philosophe comme la série infinie des créatures, échelonnées sur une ligne qui part de l'Etre absolu pour aboutir à la matière (το μη ον), au néant qui sert de canevas à l'artiste divin, il en résulte que toute créature participe de nature à l'être et au non-être, en des proportions variables. Toute créature est parfaitement bonne dans son ordre et à sa place, et l'univers est un chef-d'œuvre de beauté et d'harmonie, un cosmos d'une inconcevable splendeur.

La créature raisonnable, l'homme, est un être parfait dans son ordre. Tributaire du non-être par la boue dont il est pétri, il a reçu une portion de la raison suprême qui le fait roi de la création. Son but et sa loi c'est non seulement le maintien mais l'enrichissement de son être réel par la vie de l'esprit et par l'effort pour s'absorber en Dieu.

Dans cette philosophie, le mal moral est précisément l'effort contraire, la domination de la matière sur l'esprit, l'aspiration au non-être, et le renversement de la nature. Le péché est une dégradation, une privation, un suicide, une négation.

Cette conception, à y voir de près, frise le fatalisme immoraliste et aboutirait aisément à la négation de la morale, puisqu'elle ne reconnaît au péché aucune réalité positive. A

substituer au déterminisme dualiste des manichéens l'indéterminisme moral de l'idéalisme platonicien, l'avantage n'était pas considérable.

Cependant en adoptant cette théorie du mal moral d'un si ferme dessin logique et qui satisfaisait son instinct rationaliste et son besoin d'unité, Augustin évita le fatalisme en donnant à la notion du péché un contenu nouveau, qu'aucune philosophie ne saurait lui infuser. La méditation des épîtres de Paul, les mouvements tumultueux de son être moral et, je pense, « l'analyse aiguë » à laquelle il se livra, des impulsions secrètes et des contradictions de la volonté humaine, lui faisaient découvrir le caractère tragique du péché. Non pas du péché en général, mais de son péché. Il en était obsédé maintenant, et aucun raisonnement ne pouvait rien contre le sentiment de sa déchéance et de son malheur. Les événements les plus ordinaires prenaient des proportions énormes à travers ce prisme de conscience surexcitée. Dès la vingtième année, avec son faux ménage, le fils de son péché, il avait rivé un boulet à son pied. Sa liaison avait compromis son avenir. La réalisation de sa grande espérance de jeunesse, le mariage opulent, avait reculé, était devenue impossible. Maintenant son avenir mondain s'annonçait manqué. Rompre ? Mais il restait l'enfant, l'anneau d'acier d'autant plus solide que le père le chérissait de toutes les tendresses naturelles et de l'amour orgueilleux de l'homme qui se voit revivre dans un rejeton exceptionnellement doué. Quant à la mère il ne l'aimait plus, et la haïssait peut-être ; mais l'habitude et le simple besoin physique le liaient à elle plus fort que l'amour.

La passion charnelle, la volupté bestiale exerçaient sur son ardente nature l'empire d'une frénésie. Il le savait maintenant que le cœur s'était repris et que la chaîne lui pesait. C'était son péché, le péché par excellence, et le péché demeura pour lui cela avant tout.

Or, les récentes influences subies, le commerce d'Ambroise, dont il jalousait tout sauf la chasteté, la chute de ses préventions contre le christianisme créaient insensiblement

autour de lui une atmosphère nouvelle qui lui rendait plus claire sa détresse intérieure et plus aiguë la crise où il se débattait.

Monique, cette autre conscience qui ravivait la sienne, l'avait rejoint à Milan. Comme toutes les mères qui ont des fils mauvais sujets, elle crut qu'un mariage régulier réformerait l'enfant prodigue, se mit en quête de la fiancée idéale et pensa bientôt l'avoir trouvée.

Augustin renvoya donc sa maîtresse, garda Adéodat et résolut de se préparer au mariage par la continence.

Le surlendemain, à peine la délaissée avait-elle atteint le port d'embarquement pour l'Afrique, son infidèle amant, repris par son vice, retombait dans une liaison d'aventure.

Cette chute eut pour son développement ultérieur des conséquences décisives. La réaction fut aussi violente que l'impulsion pécheresse avait été soudaine. Au réveil de sa conscience et de sa raison, il demeurait accablé comme un homme tombé d'un toit. Cet acte de banale débauche[1] lui fut la révélation de son impuissance morale et de la tyrannie de la chair. Qu'est-ce donc que cette illusion de la volonté qui nous voile notre incurable faiblesse? Il fouilla avec une sorte d'exaspération les replis de son cœur, la duplicité secrète de sa volonté malade, et trouva pour décrire son péché et le péché de l'humanité des accents dont il percevait l'écho lointain dans les Psaumes et chez saint Paul. Mais ces accents étaient oubliés, et depuis longtemps, dans l'Eglise.

Pour les Grecs en effet, dont la psychologie intellectualiste était devenue celle de la doctrine chrétienne, le péché résultait d'un obscurcissement de la raison et de l'ignorance de la vérité à qui on prêtait une irrésistible puissance de conviction. La rédemption, d'après les formules dogmatiques en faveur, se réduisait dès lors à une illumination, à une restauration de la raison humaine par le λογος divin. L'incarnation, le λογος fait homme, le christianisme en un mot, c'était la possibilité rendue aux créatures tombées de recevoir la révé-

[1] *Confessions*, VI, 15 : « Non amator conjugii, sed libidinis servus eram. »

lation de vérités voilées par le péché. Pour que la vérité de Dieu redevînt accessible aux hommes, il fallait que cette vérité s'incarnât et que Christ fût ensemble Dieu et homme. La théologie des apologètes est toute dominée par cette conception intellectualiste du christianisme.

L'Evangile, dégradé au rang de philosophie révélée, n'était plus qu'une doctrine, et, chose grave, le péché comme dans toute philosophie perdait son caractère tragique.

Augustin reconnut que le péché est tout autre chose qu'un état d'ignorance ou plutôt qu'il n'est aveuglement de l'esprit que par contre coup. Dans sa racine il est un état de volonté, une désobéissance et une révolte consciente. Par une inexplicable contradiction, le pécheur veut en même temps le bien et le mal qu'il connaît comme tels. S'il ne savait pas, il n'y aurait ni coulpe, ni remords. Le sentiment du péché est au contraire la pleine conscience d'une mutilation et de l'impuisssance à être soi-même, c'est-à-dire *une volonté.*

D'où vient ce phénomène monstrueux de deux volontés contraires qui se disputent la maîtrise de l'homme et la direction de la vie ?

L'âme commande-t-elle au corps, les membres obéissent automatiquement. Quand l'âme veut se posséder, elle résiste à soi-même.

Unde hoc monstrum[1] ? D'où vient ce monstre ?

Poussant l'analyse et dépassant le manichéisme qui expliquait l'état de péché par la présence de deux volontés et de deux âmes chez les créatures, Augustin observait que dans le bon effort moral il n'y a qu'une volonté, mais une volonté malade, incapable de se vouloir pleinement. Cet effort qu'elle exerce sur soi-même trahit la conscience de sa déchirure et de son infirmité à s'exercer librement. L'état de péché est donc une maladie de la volonté. L'homme ressemble à une bête blessée qui fait effort pour se relever. Sa misère est de ne pas vouloir pleinement, et de savoir d'avance qu'il ne peut vouloir efficacement.

[1] *Confessions*, VIII, 9.

On remarquera combien cette notion du péché diffère des idées des Grecs. A l'antique primauté de la raison, Augustin opposait la primauté de la volonté et renouvelait la psychologie [1].

Que le péché soit pour la philosophie pure une simple privation, une valeur négative et un non-être, il n'en demeure pas moins une privation de vie et un suicide voulu.

N'y a-t-il donc aucune issue, et s'il y a un remède, qu'elle sera sa nature? En d'autres termes quels sont les ultimes ressorts de la volonté, ou encore, si cette dernière est frappée dans son intégrité, que lui manque-t-il? Elle n'a que faire des idées, si ces idées ne se transforment pas en forces actives; elle n'a que faire de lumières, si ces lumières sont froides. La volonté, foyer de la vie, ne se nourrit que de chaudes énergies, de convinctions, de vérités vivantes et de oi. Quand un homme en arrive là et a surpris au fond de son âme l'impérieuse nécessité de croire, quand il a saisi l'étroite dépendance de la morale et de la religion, de la foi et de la vie, il est près du sanctuaire.

Tantôt en proie à une surexitation voisine de l'hallucination, dans cet état particulier où l'homme voit les moindres incidents à travers une idée fixe, il croyait entendre partout des appels. L'histoire des conversions célèbres, du rhéteur Victorin, de l'anachorète Antoine, des trois hommes de Trieste; les peintures des Psaumes et les descriptions de l'épître aux Romains; les moindres récits de ses amis; les supplications de Monique; tout cela lui faisait l'effet d'une conspiration surnaturelle [2]. Il avait alors des élans mystiques et de secrets enthousiasmes. Ses mains se tendaient vers Dieu. Il rêvait de fuir le monde et de former un cercle monacal avec ses amis.

[1] Il faut remarquer toutefois qu'Augustin n'aperçut pas nettement les conséquences de son analyse. A beaucoup d'égards, surtout dans ses premiers écrits, il conserva le point de vue antique, et l'incertitude où il demeura touchant les rapports de la raison et de la volonté soulève des difficultés peut-être insolubles pour l'histoire de sa pensée.

[2] *Confessions*, VIII, 7: « Tu autem, Domine, inter verba ejus retorquebas me ad meipsum. »

Le lendemain, ressaisi par son rationalisme sceptique, il retombait lourdement sur sa misère comme le chien retourne à ce qu'il a vomi, et s'avouait que la vie voluptueuse mériterait seule d'être vécue, n'était-ce le remords de conscience et la peur de l'éternité. Il priait pour sa conversion et la crainte de l'exaucement empoisonnait sa requête. Les convoitises lui murmuraient : « Eh quoi, tu vas donc nous quitter, tu pourrais te passer de nous ? » Dans le pressentiment des renoncements futurs il se pleurait déjà ; sa volonté mue par l'amour de soi faisait échec aux impulsions qui lui venaient de toutes parts et à l'action de la grâce. Il avait peur de l'approche de Dieu dans le temps où il le cherchait.

Il n'est pas indispensable de poursuivre cette analyse, quelque intérêt qui s'y attache. Notre propos n'est pas ici d'empiéter sur des considérations qui trouveront leur place ailleurs et de montrer comment toutes les doctrines caractéristiques d'Augustin ont une de leurs sources dans des expériences indépendantes du christianisme et dans une connaissance du cœur humain peut-être unique dans l'histoire de l'Eglise. Avant de clore cette première étude, il nous reste à rechercher le point d'attache extérieur de cette grande âme avec l'Evangile.

Le Λογος de la philosophie néoplatonicienne l'avait réconcilié à moitié avec le dogme central de l'Eglise. Son esprit ne répugnait plus autant à l'idée d'un Fils de Dieu, dès qu'elle n'était pas particulière au christianisme, mais découlait de la philosophie la plus puissante de l'époque.

Cependant l'incarnation du Fils, le Christ sanglant et humilié, la croix n'en demeuraient pas moins un scandale et une folie.

« Jusqu'alors, dit-il, je ne tenais pas l'humble Jésus pour mon Seigneur [1]. »

A la veille de sa conversion, au terme de ces luttes intérieures qui avaient permis à sa géniale sagacité de pénétrer dans son âme jusqu'aux limites de l'inconscient et de découvrir

[1] *Confessions*, VII, 18 : « Non enim tenebam Dominum meum Jesum, humilis humilem. »

dans l'amour de soi la racine de son péché et de son tourment, son attitude devait changer. La croix du Calvaire, l'anéantissement prodigieux de Jésus-Christ — le Fils de Dieu — s'expliquaient. Quel contraste saisissant ! D'un côté l'orgueil misérable de la créature ; en face, la bassesse volontaire du Fils éternel. Cette antithèse faisait éclater l'intention rédemptrice et l'amour infini de Dieu. La croix, dès lors qu'on y voyait cloué non un infortuné révolutionnaire mais Dieu lui-même, parlait le langage que lui tenait sa conscience. Quel n'était pas en outre l'accord du plan de la rédemption chrétienne avec les résultats de sa psychologie ! Si l'origine du mal gît dans l'amour de soi et l'orgueil, le relèvement est à chercher dans un acte de suprême renoncement et dans l'amour de Dieu.

Dans le jardin de sa maison de Milan, à la veille de sa conversion le jeune rhéteur fatigué du monde se livrait à de profondes méditations. En compagnie de quelques intimes, il dissertait sur la sagesse et sur l'enigme de la destinée. Ou bien, dans une austère solitude, il se penchait sur le mystère de la croix, en opposant la folie chrétienne aux prétentions de la sagesse du monde.

« Les livres profanes (néoplatoniciens) n'ont pas cet accent de piété, les larmes de la confession, ton sacrifice, ton esprit troublé, ton cœur contrit, salut du peuple.... Personne n'entend ici celui qui crie : « Venez à moi, vous les travaillés et les chargés [1]. »

L'incarnation et l'immolation volontaire du Fils éternel de Dieu ne révèlent pas seulement à l'intelligence de la créature, par un prodigieux contraste, ce levain d'orgueil qui dépose au fond des âmes pécheresses et les obscursit au point de les rendre étrangères à elles-mêmes... et à Dieu, — car, selon Augustin, du jour où l'homme connaît son âme, il connaît Dieu, le Dieu intérieur et vivant ; — la croix est surtout un principe actif, une puissance régénératrice, une force. Son

[1] *Confessions*, VII, 21 : « Non habent illæ paginæ vultum pietatis hujus, lacrymas confessionis, sacrificium tuum, spiritum contribulatum, cor contritum, et humiliatum, populi salutem.... Nemo ibi audit vocantem : Venite ad me, qui laboratis. »

action souveraine, inexplicable à la raison, s'exerce dans les profondeurs de l'être moral. C'est un mystère, mais ce mystère est la plus sainte des réalités. Par là le christianisme est plus qu'une philosophie et mieux qu'une religion quelconque. Autre chose est d'apercevoir la patrie d'un sommet couronné de sombres forêts, mais sans issue, et autre chose de tenir la route qui y conduit [1].

Augustin voyait cette idéale patrie des âmes et en cherchait en vain le chemin. « Je cherchais le secret de la force qui me permettrait de jouir de Toi, ô mon Dieu, et je l'ai trouvé en embrassant le Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme [2]. » Le salut commence donc par un acte de renoncement à soi-même provoqué par l'influence du Christ historique et, depuis l'exaltation de l'homme de douleur, par l'Esprit qui rend la vie aux faits rédempteurs. D'autre part, puisque la raison répugne à la contradiction de l'Evangile, le salut implique pour devenir possible une abdication de la raison.

Le salut est donc une grâce, un miracle, un don surnaturel. C'est le miracle de l'amour de Dieu.

Un jour, en septembre 386, d'après Böhringer, après une dernière crise de larmes, Augustin, docile à une voix semblable à celle d'un enfant, ouvrit au hasard l'épître aux Romains et lut les versets 13-14 du chapitre XIII. La grâce le saisit.

« Je jugeai inutile de poursuivre. Soudain, en achevant la lecture de cette exhortation et comme si une lumière paisible avait inondé mon cœur, toutes les ténèbres de mon doute s'évanouirent [3]. »

Il était enfin converti ; sa grande âme inquiète avait trouvé son repos. Jusqu'à plus ample informé, nous devons admettre sur sa parole qu'il rencontra à un moment précis son

[1] *Confessions*, VII, 21 : « Aliud est, de sylvestri cacumine videre patriam pacis et iter ad eam non invenire.... et aliud, tenere viam illuc ducentem. »

[2] *Confessions*, VII, 18.

[3] *Confessions*, VIII, 12 : « Nec ultra volui legere, nec opus erat. Statim quippe cum fine hujusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo, omnes dubitationis tenebrae diffugerunt. »

chemin de Damas. A trente-trois ans, au midi de la vie et dans le plein épanouissement de son génie, il allait imprimer à son activité une orientation nouvelle et creuser dans le champ de la pensée religieuse ce sillon profond qui rouvrit à l'Eglise occidentale la source de la vie.

Faisons donc une halte. Nous voudrions tirer de cette première étude des indications probables à défaut de conclusions définitives. A ceux qui s'étonneraient qu'au lieu d'aborder en face l'œuvre littéraire du penseur africain l'auteur de ces pages se soit livré à ces recherches biographiques et à de simples travaux d'approche, on peut répondre que cette œuvre demeure une énigme indéchiffrable aussi longtemps qu'on ignore la jeunesse orageuse d'Augustin. C'est là son originalité. Il n'écrivit aucun système, ne voulut être ni philosophe ni dogmaticien. S'il devint l'un et l'autre, c'est poussé par les circonstances et par son génie. En défendant la foi de l'Eglise, il défendit sa foi et l'expliqua magnifiquement. Il épancha son âme au service de l'Eglise et pour la gloire de Dieu. Pas à pas, à travers les étapes de son développement, nous avons essayé de surprendre les traits distinctifs et les impulsions natives de cette nature complexe : l'ardente sensualité qui le dominait tout entier, la sensibilité qui le rendait si vibrant au choc des circonstances, le rationalisme esthétique du manichéen et du sceptique, le réalisme jouisseur du Romain de la décadence, et en face de ces dispositions mondaines, une conscience morale en éveil et un cœur gonflé de l'angoisse de la vie. Il y avait donc deux hommes en lui, l'homme de chair doublé d'un positiviste, et l'homme religieux. Tous deux ont cherché tour à tour et simultanément la plénitude de la vie par des voies qui ne se rencontrent jamais. De là le conflit intérieur dont nous avons noté les principales phases. Quand la grâce l'eut touché, et que l'homme intérieur sortit vainqueur de la mêlée, la domination de la chair était brisée pour toujours, mais le rationaliste n'était qu'humilié. Il n'acceptait qu'en frémissant la nécessité de l'autorité et de la foi et encore à titre provisoire. *Auctoritas praecedit in tempore, ratio in re.*

L'illusion qui inspira ses premiers écrits, celle d'une réconciliation prochaine de l'autorité et de la raison restaurée par la grâce, se dissipa insensiblement. Le contradiction intérieure subsista invincible. Sa vie fut une lutte contre les hérésies de son temps et contre lui-même. En réfutant tour à tour le scepticisme, le manichéisme, le donatisme et le pélagianisme, il se réfuta lui-même, car il y avait en lui un sceptique, un déterministe, un libre croyant et un philosophe. Il est déjà un de ces modernes — le premier en date — qui n'ont pu faire cesser le tragique dialogue du cœur et de la raison.

LETTRES SUR LA RELIGION

PAR

FRIEDRICH NAUMANN [1]

XVIII

Pour ma part, j'estime que ce conflit, à cause duquel nous ne pouvons être pratiquement des chrétiens dans le sens strict de l'Evangile, est beaucoup plus pénible que n'importe quel conflit de doctrine ; mais ce conflit, justement, n'est pas nouveau, il est seulement ressenti à nouveau. Je vous demande de pouvoir dire pour quelle raison.

Le capitalisme, la forme économique fondamentale de notre époque, n'est rien d'absolument neuf en réalité ; mais il s'est considérablement accru, chez nous, en Allemagne, durant la dernière génération. Ce fait lui-même est universellement connu ; ce qui l'est moins, c'est que cette croissance influença d'une double manière la religion : premièrement en fortifiant l'esprit de pure rationalité, qui a chassé tout mystère et toute imagination pittoresque, et ensuite en fortifiant l'ancienne protestation religieuse contre Mammon, qui n'avait jamais complètement disparu. L'antimammonisme du Nouveau-Testament reçut, comme anticapitalisme, doublement une nouvelle vie, dans les deux tendances économiques : du côté réactionnaire et du côté progressiste, on prit connaissance du rapport, pour ainsi dire souterrain,

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, novembre 1904 et janvier 1905.

qui unissait Jésus, Saint-François, les anabaptistes, Rousseau et les premiers socialistes utopistes. Et sur ce point l'anti-capitaliste réactionnaire et le progressiste n'étaient souvent pas distinctement séparés. Dans le catholicisme, aussi bien que dans le protestantisme, se forma une tendance dont l'idée principale était que le christianisme pourrait délivrer le monde du capitalisme, s'il était seulement sincère et authentique. Presque tous les reproches que les social-démocrates adressent au christianisme ecclésiastique sont dans ce sens ; presque toutes les espérances christiano-sociales ont quelque chose de pareil pour fondement. Il y avait vraiment une force dans cette disposition d'esprit et je ne regretterai jamais d'y avoir eu part. Il semblait que la foi de Galilée, après un long, long temps, allait pouvoir de nouveau agir sans intermédiaire et en grand. Pourtant ce n'était qu'une apparence ; cela semblait ainsi parceque nous tous, qui étions portés par ce courant, nous ne faisions pas assez de cas de la différence entre l'anticapitalisme galiléen et le moderne.

Le peuple auquel Jésus parlait était, dans sa partie principale et galiléenne, encore complètement antécapitaliste. Du dehors seulement des influences d'économie financière pénétraient dans le pays, et ce sont elles que Jésus repoussait. Qui de nous peut dire si cela n'était pas, même alors et là-bas, complètement injuste au point de vue économique? La situation normale, en Galilée, était celle de l'économie naturelle ; et sans aucun doute, le Mammonisme romain qu'on importait avait une empreinte spéciale qui n'était point religieuse. Jésus repousse cette manière de voir moderne, fausse alors; il ne songe nullement à recommander un système du tiers-état ou un socialisme dans le sens actuel du mot. C'est là le point où pour nous commençait facilement l'erreur. Nous voulions simplement faire de Jésus le premier avocat des aspirations économiques modernes. Mais chaque essai sérieux de tirer de son Evangile des exigences précises, échouait. Car cet Evangile était galiléen. Il ne nous restait donc qu'à appeler nos luttes de classes des luttes modernes ; et il n'y avait nulle possibilité de faire de Jésus le champion

particulier de la classe des salariés ou du parti économique de l'industrialisme.

Si les combats sociaux du présent n'étaient rien d'autre qu'un renouvellement des luttes très anciennes de la pauvreté et de la richesse, on aurait pu, un peu plus longtemps, considérer le Sauveur des pauvres de jadis comme le porte-parole des pauvres d'aujourd'hui. Mais plus on comprit que, dans la question sociale, se cache la question de suprématie entre l'économie agrarienne et l'industrielle, et moins on pouvait réussir à représenter, sans autre, Jésus comme porte-drapeau de nouveaux idéals industriels, fussent-ils les meilleurs. Et c'est cela qui, plus profondément que n'importe quoi, m'a enfoncé dans l'âme cette vérité que Jésus doit être compris en Palestine et dans l'empire romain ; et que nous, qui sommes venus plus tard, nous devons apprendre à le connaître dans son temps, afin de nous frayer ensuite notre chemin dans notre époque, sans crainte de l'esclavage de la lettre et fortifiés par la richesse de contenu de sa personnalité.

XIX

Mon ami ! Puis-je vous rappeler une de nos connaissances communes, M. O. ? Comme vous le savez, c'est un chrétien dans le sens strict de ce mot. Il veut être un disciple de Jésus ; et cela, non au sens de la lettre, mais de l'esprit.

Je lui disais dernièrement : Monsieur O., vos affaires florissantes sont très incommodes à M. St. — Je le sais, me répondit-il, mais je n'y puis rien changer. — Mais, repris-je, vous aimez pourtant M. St. comme vous-même, puis qu'il est votre prochain ? — Je ne puis étendre mon amour du prochain aussi loin, continua-t-il, cela n'est pas possible. — Il avait raison. Il n'est nullement en état d'enlever à ses affaires le caractère de la concurrence : et il faut qu'il s'habitue à considérer cette concurrence comme tolérable à côté de son christianisme. Ce n'est pas facile pour un homme qui pense avec quelque profondeur. Beaucoup cessent même, sur ce

point, de penser, et ils sont, pratiquement, marchands de la main droite et bienfaiteurs des pauvres de la gauche. Que pourraient-ils faire d'autre ?

Mais avec M. O., cela ne peut manquer d'intérêt de profiter de l'occasion pour pénétrer plus avant dans la pensée d'un homme d'affaires chrétien. Je lui demandai si l'usure était contraire au christianisme ? — Oui, cela va sans dire. — Où commence l'usure ? — Au gain qui dépasse ce qui est permis. — Est-ce un gain permis que d'exiger du public plus que ce dont lui-même, M. O., a strictement besoin pour vivre ? — Oui, car il doit agrandir son commerce, celui-ci est le maître qu'il sert, bien qu'il porte le titre de maître de ce commerce. Il ne peut nullement faire des cadeaux à volonté, tant qu'il est au service de ses affaires. — Est-ce que ce n'est point là le culte de Mammon ? — Nullement, les affaires sont une chose à part. Serviteur de Mammon, je le suis seulement si, en dehors des affaires, je suis dur et avare.

C'est ainsi qu'il parla. Dites, vous-même, s'il pouvait parler bien différemment. Que l'on doive, en affaires, agir convenablement et correctement sous tous les rapports, cela va sans dire à ses yeux ; mais comment on y peut réaliser l'esprit du Christ, cela, il ne l'a point trouvé. Et je ne le sais pas non plus.

Cette question m'a beaucoup préoccupé. Moi aussi, je pensais autrefois qu'il devait y avoir une manière de christianiser toute l'activité moderne. Mais tous les sentiments évangéliques planent seulement, comme de lointains et blancs nuages, au-dessus de toute véritable activité de notre époque. Nous ne sommes pas seulement, comme je l'ai déjà exprimé, hors d'état de transplanter la lettre exacte du Sermon sur la montagne dans notre temps actuel ; mais nous ne réussissons pas même à considérer l'esprit de Jésus comme principe directeur au sein de notre activité industrielle. Ce monde capitaliste dans lequel nous vivons, parce qu'il n'y en a pas d'autre pour nous, est dirigé d'après ce principe : Tu dois convoiter la maison de ton prochain ; tu dois vouloir posséder le marché que possèdent les Anglais ; tu dois obtenir à Constantinople

l'influence qu'y avaient les Français ; tu dois atteindre dans le domaine de la peinture ce qui semble être jusqu'ici la prérogative des Parisiens ; tu dois manger le pain que devrait, au fond, manger le paysan russe ; tu dois fonder une fabrique et, par là, en déposséder de plus anciennes de leurs avantages ; tu dois désirer avoir des droits de douane, quand même tu sais que par là d'autres sont incommodés ; tu dois poursuivre le libre-échange, alors que tu entends dire que d'autres en souffriront. Et cela continue ainsi, et toujours, sans fin ; tu dois combattre pour de plus hauts salaires ; tu dois chercher à obtenir de bons prix pour ton métier ; tu dois.... convoiter ! Dans un monde pareil, le christianisme vit comme un arbre d'Asie, que nous voulons acclimater chez nous, et à chaque feuille duquel on peut encore voir palpiter le regret de son ancienne patrie.

Dans un tel monde il n'y a, au fond, que deux possibilités pour le christianisme. Ou bien il déclare : le disciple de Jésus-Christ ne peut rien avoir à faire avec l'activité créatrice et acquérante de notre temps et doit devenir moine ; ou bien le disciple de Jésus-Christ prend conscience de la limitation de son christianisme. Il dit : Je veux être chrétien autant et aussi bien que cela m'est possible dans ce monde. Il renonce à n'avoir exclusivement que des motifs chrétiens d'agir, et il se contente de les avoir à côté d'autres. C'est cette dernière manière de faire qui est, non seulement celle de M. O., mais aussi la nôtre à tous, en réalité.

Le christianisme a souvent été accusé d'hypocrisie ; les chrétiens en étaient très blessés, car ils croyaient être de bonne foi. Ils étaient sérieux dans leur prétention d'être disciples de Jésus. Que manquait-il au fond ? Il manquait l'aveu franc et spontané qu'il y a des choses qui échappent à une réglementation chrétienne. On prêchait, nous prêchions : tout ce que vous faites doit être fait au nom de Jésus. Avec un tel mot d'ordre le banquier se plaçait ensuite devant le cours de la bourse, le paysan prenait son journal agricole [1] et l'ouvrier

[1] Dans le texte allemand ce journal est désigné par son titre : *Die deutsche Tageszeitung.*

chrétien la feuille de son syndicat. C'est cela que de méchantes langues appelaient de l'hypocrisie.

XX

L'Evangile était la bonne nouvelle des pauvres[1] : Heureux, heureux sont les yeux de ceux qui, des cavernes de l'oppression, rampent au-devant de la lumière ; de ceux qui ont faim et soif de justice et qui n'ont jamais contemplé la vie que d'en-bas. Heureux êtes-vous, vous qui pleurez, car vous pourrez connaître la joie. Heureux sont ceux qui souffrent pour la justice, les débonnaires, les pacifiques, les miséricordieux, tous les travaillés et les chargés, qui renoncent à vouloir maudir ou mourir dans l'isolement sous quelque vieil olivier. La Fraternité et la Foi resplendissent au-dessus de la pauvreté et de l'oppression comme l'aurore vient rougir le calcaire du Liban. Jésus appelle les pécheurs à la repentance, les enfants prodigues au retour, les péagers à l'égalité, les Madeleines à sa suite. Il n'y a jamais eu un tel centre pour les couches inférieures, ni avant ni après lui. Si l'on veut le voir vraiment vivant, il faut le considérer comme Sauveur des humbles, comme Sauveur des égarés de la vie.

L'Eglise protestante et l'Eglise catholique déjà l'ont, sans doute, toujours considéré comme le Sauveur de ceux qui sont perdus. Il se dresse avec une majesté céleste au milieu des mendiants, des estropiés et des faibles d'esprit ; et il procède parmi eux comme une princesse qui fait une visite dans un hôpital. Mais ce n'est que lorsqu'on se mit à lire ses paroles avec tout le soin qu'y met l'époque moderne, que l'on comprit mieux que les pauvres étaient la substance même de sa vie, sa préoccupation, sa pensée, son rêve, son amour, sa souffrance, sa mort. Nous sommes remués jusqu'à la moelle de rencontrer cette personnalité infiniment riche parmi les pauvres, et dans leur milieu. En qualité de Germains, nous ne savons trop que faire de ce titre : « Fils de David » ; mais « Jésus de Nazareth » nous dit tout, car nous avons un pres-

[1] Sermon sur la montagne, Matthieu V ; cf. Luc. VI, 20 et suiv.

sentiment de ce que ce mot de Nazareth évoque de recoins et de haillons, quel ensemble de pauvretés ! En était-il autrement de Naïn, Capernaum, et Bethsaïde? Au temps d'Auguste, la lumière du monde s'est levée à Nazareth ; le salut dans une étable, la perle dans le calcaire, Jésus parmi les plébéiens !

Cette appartenance spirituelle de Jésus aux gens de Galilée exerce sur nous tous une pression énorme. Rien dans le monde ne tue si sûrement le plaisir pris aux vanités aristocratiques, que le recueillement devant les paroles de Jésus. Il nous précipite, toujours de nouveau, des hauteurs où nous nous complaisons : que fais-tu pour les aveugles et les paralytiques? Vis-tu pour eux? Dieu a élu par lui ce qui est faible dans le monde. Il réussit à éveiller la foi à la valeur éternelle des faibles et à faire naître dans notre cœur un désir étrange : sois un frère des petits.

Cet Evangile des petits, pour lequel il est mort, est la cause première de sa force morale, par laquelle il nous enchaîne tous sur ses traces. Car aucun, ou presque aucun, n'ose s'arracher intérieurement à l'esprit de sympathie infinie et active qu'il apporte avec lui. Mais ce n'est que lorsqu'on connaît cet esprit dans toute son acuité et avec sa préoccupation unique, qu'on sait que peu d'hommes peuvent le posséder tout entier.

Il n'est pas possible d'édifier le développement de l'humanité sur la sympathie et l'esprit de fraternité. C'est ce que je pensais lorsque je disais : Il y a des choses qui échappent à la réglementation chrétienne. Le monde reste le monde ; et devant la sympathie se dresse la force. Par là, et en suivant un chemin peut-être un peu long, je suis arrivé à l'endroit à partir duquel j'essaierai de vous expliquer ma position dans les questions du pouvoir politique et économique.

Je me suis d'abord efforcé de considérer le christianisme dans son développement historique, comme quelque chose qui est devenu et qui est encore en devenir, au milieu de quoi nous vivons et nous respirons ; ensuite j'ai cherché à faire ressortir ce qui, dans le christianisme historique, reste

le plus essentiel pour nous, gens de notre pays et de notre civilisation : c'est la personne de Jésus-Christ. Dans cette personne, ce qui nous émeut avant tout, c'est son Evangile des pauvres. Et ce qui nous occupe est de savoir si cet Evangile des pauvres peut être pour nous la seule règle de vie faisant loi. Ma réponse est qu'il est une de nos règles de vie, mais non pas l'unique. Ce n'est pas toute notre vie morale qui a ses racines dans l'Evangile, mais une partie seulement de celle-ci ; il est vrai une partie extrêmement importante et facilement dédaignée. A côté de l'Evangile, il y a les exigences du pouvoir et du droit sans lesquelles la société humaine ne pourrait exister. Cette manière de voir, qui est la mienne, n'est nullement nouvelle ; mais il paraît nécessaire qu'elle soit maintenant exprimée avec précision, parce qu'un grand nombre des reproches qu'on nous adresse, à nous qui sommes chrétiens et patriotes, ne peuvent être réfutés que de cette façon. Ou pour m'exprimer encore avec plus de prudence : en ce qui me concerne personnellement, je ne trouve pas d'autre moyen de sortir du conflit existant entre le christianisme et les autres tâches vitales, qu'en cherchant à connaître quelles sont les limites du christianisme. C'est difficile, mais cela vaut mieux que le fardeau des demi-vérités, dont j'ai senti le poids, moi aussi.

XXI

On peut désigner la pitié et la chasteté comme les deux foyers de la doctrine morale de l'Evangile. En face d'un monde rempli de dureté et d'impureté, Jésus se dresse pour proclamer bienheureux le monde de ceux qui ont le cœur pur et qui sont débonnaires[1]. Et comme le monde est toujours plein de dureté et d'impureté, cette prédication ne cesse jamais d'être nécessaire et indispensable, d'une manière pressante. C'est pour l'âme comme un bain de renouveau et de purification par l'esprit saint, que de se plonger

[1] Mat. V, 5, 8.

dans ce monde de l'amour fraternel et de maîtrise de soi-même, annoncé par Jésus. Ce qu'il y a de meilleur en nous s'élance au-devant de ce salut et, oppressé par le combat sans fin contre ce qu'il y a de moindre au-dedans de nous, crie plein de désir dans l'infini : Viens, Seigneur Jésus ! Dans une aspiration sacrée de notre cœur nous sommes prêts à considérer cette morale de l'amour et de l'ascétisme comme le contenu de toute morale ; et c'est seulement cette trop grande tension de ce qui est juste et saint, qui porte préjudice à notre christianisme.

Car Jésus, en une certaine manière, se trouvait, en face de la vie, dans une position autre que celle que nous pouvons prendre. Il voyait la fin du monde devant lui. Les nuées allaient bientôt s'ouvrir et le jugement de Dieu terminer l'histoire du monde. Nous ne pouvons plus avoir cette conviction. Je me rapelle une longue et belle soirée où, étendu sur le pont du navire sous le ciel étoilé, je m'entretenais, avec un aimable piétiste de l'Allemagne du Sud, du « retour de Christ ». Mon compagnon était de ceux qui attendent la fin du monde, à peu près comme les chrétiens primitifs. Je lui demandai s'il désirait que l'empereur d'Allemagne partageât cette manière de voir et dirigeât sa politique d'après l'idée de la fin du monde ; s'il désirait que nous fermions les écoles, car l'au-delà céleste étant si proche, il n'est point nécessaire d'apprendre tant d'arts terrestres ; s'il désirait enfin que, juridiquement, des contrats conclus pour plus de dix ans fussent interdits, etc.... La conclusion fut que personne, parmi ceux qui ont une responsabilité, n'a le droit de tirer des conséquences pratiques des idées qu'il peut avoir sur la fin du monde. Il faut se représenter le monde comme durable. Aussitôt que nous cessons de le faire, nous transgressons des devoirs. Mais on comprend aisément que, par là, pénètrent des idées qui n'ont rien à voir avec le christianisme primitif. Celui-ci n'attribuait aucune valeur au maintien de l'Etat, du Droit, de l'organisation sociale, de la production. Il ne se préoccupe pas, tout simplement, des conditions d'existence de la société humaine. Ceci n'est en aucune

façon un reproche, ce n'est rien d'autre que la fixation d'une limite : il y a des problèmes d'entre les plus importants et les plus difficiles, qui ne sont pas essentiellement touchés par le Nouveau Testament. Par une affirmation occasionnelle d'obéissance envers l'empereur romain [1], la question de la position du christianisme en face de l'Etat n'est nullement résolue. L'Etat repose sur des impulsions et des instincts tout différents de ceux que Jésus cultive.

L'Etat a besoin de maîtres ; l'Etat démocratique comme l'aristocratique ; il s'édifie sur la volonté d'assujettir les autres à son service. Toutes les conceptions qui essaient de faire sortir l'Etat de l'amour fraternel ne sont qu'un bavardage. Lorsqu'il se perfectionne, l'Etat peut être imprégné de motifs d'amour fraternel ; on peut tout au moins l'essayer ; mais par sa nature il n'est pas amour, mais contrainte. Il n'a rien à voir là où l'on donne encore l'habit à celui qui vous a pris le manteau [2] et où l'on pardonne les fautes aussitôt qu'on en témoigne du repentir. L'Etat ne peut pas compter avec la fin du monde et pas davantage avec la bonté spontanée de tous les hommes ; il est une partie de la lutte pour l'existence : une carapace qui croît hors du corps de la tortue ; les dents que la nationalité se crée ; un conglomérat de volontés, de soldats, de paragraphes et de cachots. Ce conglomérat est, dans tout sa dureté, une exigence préliminaire de la civilisation. Il a trouvé son modèle à Rome et non à Nazareth.

Celui qui affirme que le Nouveau Testament contient toute la moralité possible pour nous, doit, ou bien mettre complétement de côté la moralité civile de l'Etat, ou bien le transformer jusqu'à ce qu'elle paraisse s'adapter à la morale chrétienne. Ce dernier cas est le plus fréquent. On fait de l'Etat, avec tous ses canons et ses cachots, une partie et un auxiliaire du royaume de Dieu. Seulement par là on nuit plus à la physionomie de Jésus qu'on ne lui rend service ; il faut pour cela briser les sentiments les plus fins et les plus délicats de son cœur. C'est justement en cela que consiste sa particu-

[1] Mat. XXII, 21.
[2] Luc VI, 29.

larité distinctive, qu'il fut grand dans le sens de la domination terrestre. La mise de côté absolue de tout point de vue politique fait sa grandeur. Comment puis-je dire, après cela, que les préparatifs de Bismarck en vue de la guerre du Schleswig-Holstein sont un service du royaume de Jésus-Christ? Je n'y arrive pas; mais j'admire quand même ces préparatifs. Il ne me vient pas à l'idée de les déplorer. C'est d'une telle situation intime que je puis dire que tout accomplissement d'un devoir n'est pas chrétien. Bismarck fit ce qu'il devait faire, car sa vocation était la culture du pouvoir. L'accomplissement d'un tel devoir n'est pas, sans autre, imitation de Jésus.

XXII

Autant que je puis le constater, la conviction, parmi les théologiens, que la moralité chrétienne n'est pas toute la moralité, n'a jamais disparu, bien que les formes sous lesquelles elle s'exprime soient très diverses. Il en va autrement pour les chrétiens qui n'ont pas de culture scientifique. Ceux-ci entendent un nombre infini de fois proclamer du haut de la chaire que leur vie tout entière ne doit être qu'une imitation de Jésus-Christ. Plus ils le croient et s'efforcent de le réaliser dans leur vie, et plus les oppresse la question qu'ils osent à peine s'avouer à eux-mêmes : Quelle est au fond la position de Jésus dans la lutte pour la vie? Et dans ce terme: lutte pour la vie, se concentre pour eux tout ce que les affaires et l'Etat exigent de leur part. Peut-on unir Jésus à la lutte pour l'existence? Oui ou non? A cette question aboutit ce que nous avons dit jusqu'ici; dans cette question gît aussi ce que vous desiriez savoir de moi, au début: comment peut-on être à la fois chrétien et patriote partisan de la flotte?

Dans le mot: lutte pour la vie, il y a une conception du monde. Le combat, et à la vérité le combat tout à fait brutal et égoïste, est considéré comme principe du progrès. L'œil qui s'est une fois habitué à ce combat, en voit partout les traces.

Je suis assis à ma table de travail et j'entends la masse d'enfants, que produit ce faubourg, jouer en bas dans la rue. Que deviendront-ils? Jusqu'où chacun d'entre eux pourra-t-il parvenir? Lesquels mourront de bonne heure et lesquels tardivement? Dans chaque cas spécial, c'est le hasard qui fixe quand, où et comment l'un de ces enfants des hommes mourra; mais si l'on considère l'ensemble, il y a un certain ordre régulier. Celui qui a le meilleur sang, vit plus longtemps. Celui dont le père gagne plus apprend davantage.

On dit que pas un passereau ne tombe du toit sans la volonté de Dieu. Ce n'est pas n'importe qui, — non, c'est Jésus qui le dit. Et ce même Jésus affirme que ces enfants valent mieux que beaucoup de passereaux et qu'ils sont sous la protection spéciale de Dieu[1]. Comment cela s'accorde-t-il avec la lutte pour l'existence qui en dévorera la moitié avant le temps? Doit-on, comme chrétien, ignorer les événements dont parlent les statistiques et volontairement fermer les yeux? Ou doit-on se joindre au combat des forts contre les faibles ou bien à celui des faibles contre les forts, lequel ne révélerait pas autre chose, s'il réussissait, que l'apparition d'une force nouvelle? En d'autres termes, devons-nous humilier les natures de lutteurs jusqu'à ce qu'elles ne puissent plus lutter? Devons-nous former des hommes à qui manque toute volonté de domination, des individualités brisées, des êtres abattus? Accomplissons-nous ainsi la volonté de Jésus? Ou bien devons-nous fortifier en l'homme les instincts de la personnalité et de la lutte, et penser, en le faisant, que c'est avec l'aide de la force de volonté que Dieu fait son œuvre parmi nous? Devons-nous, lorsque tombent les faibles, accuser Dieu de ne pas les avoir mieux protégés, ou faut-il dire du Père de Jésus-Christ qu'il a organisé les choses de telle façon que l'un doit déposséder l'autre?

Lorsque nous voyons une nation qui s'élève, nous disons: Dieu la fait prospérer. Disons-nous cela de l'Angleterre, de la Russie, ou de l'Allemagne? Quand nous voyons un peuple

[1] Mat. X, 29-31.

qui décline, nous disons : Dieu le veut. Le disons-nous des Turcs, des Espagnols ou des Boers? Ou bien, Dieu n'a-t-il rien à faire avec tout cela? Mais qu'est-ce alors que Dieu?

C'est ici que se présentent les questions sans fin et les plus anciennes, sous une forme toujours nouvelle : Job remonte de la fosse et se rit de nous, parce que nous ne sommes pas plus avancés que lui. Quelle est la position de Dieu vis-à-vis de la misère, de la violence, du meurtre ? Cyrus, le César de l'Orient, est appelé l'Oint de Dieu, dans l'Ancien-Testament[1]. Jésus aurait-il pu le nommer ainsi? Vous sentez avec moi, mon ami, que nous sommes ici, petits et faibles, devant le problème des problèmes : nous avons une connaissance du monde qui nous enseigne un Dieu de la puissance et de la force, lequel répand, en même temps, la vie et la mort comme l'ombre et la lumière ; et nous possédons une révélation, une foi salutaire, qui dit du même Dieu qu'il est un Père. Le culte du Dieu du monde fait naître la moralité de la lutte pour l'existence ; et le culte du Père de Jésus-Christ produit la moralité de la miséricorde. Or ce ne sont pas deux dieux, mais un seul. Quelque part leurs bras doivent se rejoindre ; mais aucun mortel ne peut dire où ni comment cela arrive. L'individu est constamment placé entre les deux ; et entre les deux, avec peine, en luttant pour trouver la lumière, il se fraie son chemin. C'est ce que je voulais exprimer, lorsque je disais précédemment que la morale chrétienne seule ne régit pas tout. Non pas que moi, ou quelqu'un d'autre, puisse définitivement résoudre cet antique et dur problème. Il me suffit de dire que je le connais et qu'à cause de cela je comprends la nécessité de cette division dans notre activité. C'est une souffrance ; mais il n'y a pas de religion sans souffrance ; il n'y en a jamais eu.

XXIII

Mon honorable ami! Avez-vous visité la cathédrale de Bamberg? Ou quelque autre de ces vieilles églises, construites

[1] Esaie XLV, 1.

au cours de plusieurs siècles ? Elles renferment des parties diverses, les unes d'un style plus ancien, les autres d'un style plus récent. Chacune de ces parties présente en elle-même une unité, mais jure en esprit et au point de vue du goût à côté de sa voisine ; et pourtant toutes ensemble elles forment la cathédrale. Une âme simple sans connaissances historiques, ne remarque pas la diversité des styles, elle se réjouit seulement de l'impression de l'ensemble ; une certaine demi-culture est fanatique et ne veut considérer comme authentique et exact qu'un des styles spécialement ; un homme d'une culture plus complète supporte patiemment cela, il exige simplement que l'on conserve à chaque partie son caractère.

C'est un peu ainsi que je me représente la relation entre le christianisme et la lutte pour la vie. Il y a encore aujourd'hui beaucoup d'âmes pour lesquelles cela n'offre nulle difficulté de concevoir, sans autre, toute la vie spirituelle comme une unité. Le Dieu de la force et de l'amour est, pour elles, le même ; si le Dieu de la force, comme le raconte la Bible, aime Jacob et hait Essaü, cela n'empêche point de telles âmes de le considérer comme celui qui est tout-amour, aussi peu qu'elles sont gênées de remercier Dieu pour son secours bienfaisant, quand elles progressent aux dépens d'autrui.

Cette candeur ne peut se maintenir d'une façon durable ; à sa place surgit un inquiétant dilemme. Ou bien tout est amour ou tout est combat. Ou bien on comprend le monde du point de vue des intérêts de la conservation personnelle ou seulement de la sympathie. Cette incertitude pénible est, formellement, d'une grande acuité. Il n'y a aucun intermédiaire logique et quelque peu supportable entre ces deux manières de penser. Nous sommes des loups ou des agneaux ; nous voulons dominer ou souffrir en aimant. Nous suivons Bismarck ou Tolstoï. D'un côté « l'Evangile du poing ganté de fer[1] », ou de l'autre, l'Evangile des Frères de la vie com-

[1] Allusion à certaines expressions de l'empereur Guillaume II et du prince Henri lors du départ des troupes allemandes pour l'expédition de Chine.

mune[1]. Il me semble que personne n'a compris le christianisme dans toute sa puissance, qui n'a point, dans cette opposition, senti son âme presque se briser. Le chemin qui mène à la foi passe par cette porte étroite. On doit s'être, sciemment et volontairement, persuadé de l'impossibilité d'unir la pensée du salut et celle du monde, avant de savoir pourquoi Jésus devait mourir.

Celui qui veut être et rester apôtre de Jésus-Christ doit s'arrêter sur cet échelon de l'opposition entre la pensée du monde et celle du salut. Celui qui ne désire pas être missionnaire ni lutter pour des principes, mais qui veut, au contraire, travailler et créer dans la vie réelle et commune, se voit forcé de chercher une issue nouvelle hors de cette opposition. La vie elle-même est plus grande que tous les principes, qui ne sont que des séries de pensées tirées de son sein. La cathédrale est plus haute que tous les styles qu'elle renferme. La vie a besoin des deux choses : le poing ganté de fer et la main de Jésus, toutes deux suivant le temps et le lieu. Savoir quand l'un ou l'autre est nécessaire, voilà l'art que nous essayons tous d'apprendre. Théoriquement nous avons, tous, toujours tort; car théoriquement nous devrions suivre, ou complètement César, ou complètement le Nazaréen. Théoriquement aucun de nous n'est pur de tout alliage ; mais les théories elles-mêmes ne sont que des constructions auxiliaires pour aider à supporter l'existence ; elles sont nos outils et non pas nos maîtres.

Un chrétien parfait selon la théorie n'est pas possible dans notre monde. Que l'on considère le pape, le prédicateur de cour, le moine, le professeur, la dame pieuse, l'homme d'affaires pieux, le paysan pieux, le mendiant pieux, la bonne vieille femme pieuse ; partout il y a un fonds naturel de prudence conservatrice et combattante, uni à l'esprit de charité et d'amour fraternel. Partout le christianisme est une partie de la vie, mais non la vie elle-même tout entière. Il

[1] Congrégation répandue en Allemagne et dans les Pays-Bas surtout aux quatorzième et quinzième siècles. Les membres étaient animés d'un véritable amour et s'efforçaient d'instruire le peuple.

ressemble à de l'oxygène pur, qui ne peut être respiré dans sa pureté.

Que dirons-nous donc ? Voulons-nous, sans fin, déplorer cette situation ou voulons-nous simplement la considérer comme existante ? La seconde manière de faire me paraît plus véridique et moralement plus nette que la première. Ce qu'on ne peut changer, il faut s'en rendre bien compte d'abord dans toute sa dureté, avant qu'on puisse se mettre en règle intérieurement sur ce point. Bref, je sais que nous tous, pour pouvoir vivre, nous devons accepter les conditions naturelles du combat pour la vie comme base de notre existence et ce n'est que sur cette base que nous avons la liberté de réaliser la moralité plus haute du christianisme et de l'Evangile, autant que cela est possible avec un tel fondement. A mes yeux c'est le seul moyen de ne pas manquer de droiture. Dès que nous prétendons n'avoir pour principe que l'amour, il ne nous est plus loisible d'accomplir quelque acte dur, librement, devant Dieu et le monde. Et pourtant, accomplir un tel acte est souvent indispensable pour vivre.

XXIV

A partir d'ici je vais essayer de parler du christianisme et du militarisme.

Le militarisme est le fondement de tout ordre dans l'Etat et de toute prospérité civique en Europe. Cette phrase résonne brutalement parmi nos conceptions molles de la vie. Pour ma part, je suis profondément convaincu de sa vérité, bien que je connaisse les fleuves de sang que font couler les guerres, les vies brisées des blessés, les troubles économiques qu'elles laissent chez les amis comme chez les ennemis. Dites tout ce que vous savez contre le militarisme. Et tout sera juste ; car personne ne peut dépeindre les batailles plus horribles qu'elles ne sont. Et puis venez avec moi dans les pays où régnait autrefois le militarisme et d'où il a disparu, dans les pays au bord de la Méditerrannée. Il n'y a rien à faire avec celui qui ne comprendra pas là ce que signifie

l'effondrement de la domination militaire romaine. Tous les dommages causés par le militarisme sont petits, en face de la situation périlleuse d'un pays dans lequel il n'y a plus de semblable puissance. Manque d'organisation militaire signifie en réalité : ruines, caducité, mendicité et guerre de tous contre tous. Plus les armées sont petites et mal exercées, et plus le danger continuel de guerre est grand. La situation dans laquelle nous nous trouvons n'est pas belle : mais elle vaut mieux que toutes celles que l'histoire nous révèle dans le passé. Je ne la loue pas parce qu'elle serait en quelque sorte l'idéal, mais seulement parce qu'elle éloigne de plus grandes misères. Toute notre civilisation suivrait le chemin de la civilisation arabe, si nous étions militairement faibles. L'avenir particulièrement germanique de la race, dépend du maintien du sentiment militaire dans le peuple. Nous serons opprimés aussitôt que nous perdrons les derniers restes de l'ancien héroïsme et de la force guerrière germanique. Telle est ma conviction ; et je conteste le droit de vouloir modifier l'expérience de toute l'histoire, d'après son idée du bien et du mal, à qui essaierait de m'enlever cette conviction par n'importe quelle prédication morale. Le combat pour l'existence a enseigné aux peuples à devenir des bêtes cuirassées. Sans armures, nous sommes comme des animaux à écailles privés de leurs écailles.

Ce point de vue est-il chrétien ? Jésus, en tous cas, ne l'a point défendu. La manière de penser de Jésus tout entière n'allait point dans cette direction. On peut alléguer qu'il a parlé plutôt pour que contre le César romain, qu'il a prévu dans l'avenir de grandes guerres et entretenu des relations avec les représentants de la puissance militaire[1]. Tout cela n'en fait pourtant point encore un représentant de l'idée de force. Celui donc qui ne tient pour chrétien que ce en faveur de quoi il peut citer des paroles de Jésus, doit renoncer à se prononcer pour le maintien de l'Etat par le système militaire. Mais est-ce que l'idée chrétienne de l'amour fraternel peut

[1] Mat. XXII, 21 ; VIII, 5 ; XXIV, 7.

se réaliser sans le fondement de l'ordre gouvernemental ?

Il n'a pas manqué d'essais de représentation d'un Etat tiré de la notion chrétienne de communauté et qui serait meilleur que celui qui est né de la force et de la contrainte. Mais tout cela n'est que vaine imagination ; et rien de plus ! Il n'y a pas d'Etat qui ne soit soutenu par le squelette du militarisme. Donc, ou bien on doit oser être en dehors de l'Etat et l'on se jette volontairement dans les bras de l'anarchie ; ou bien à côté de sa profession de foi religieuse l'on se décide à en avoir une politique.

Lorsque parut le christianisme, il trouva la civilisation gréco-romaine. Avant que Jésus fût né se forma l'empire d'Auguste. L'Evangile pénétra dans cet empire et dans cette civilisation, comme un nouveau monde de pensées et de sentiments, mais non comme une civilisation complètement nouvelle. Il mit beaucoup de côté de l'ancienne ; il ne la rejeta pas d'emblée. C'est ainsi que se forma, dès le début, un mélange de civilisation étatique et de foi. Comme tous les mélanges, celui-ci n'est point sans troubles, obscurités et incertitudes ; mais la marche subséquente des événements a montré que le christianisme n'avait pas le pouvoir, ni non plus le désir, de mettre l'Etat complètement de côté ou de le transformer. C'est dans ce fait historique que je trouve mon droit d'être, à la fois, pour l'Etat et ses moyens de force, et chrétien. Je cherche, à cause de cela, la réalisation du christianisme dans l'Etat, dans cette communauté née de la contrainte et des besoins naturels. C'est moins que beaucoup de prédicateurs ne demandent ; mais je ne sais pas faire davantage.

Appelez cela un aveu de faiblesse ; je saurai supporter ce jugement de votre part et n'en croirai pas moins à votre amitié. Lorsque je travaillais en faveur de l'augmentation de la flotte, je me suis souvent demandé : « Jésus aurait il aussi fait cela ? » Certainement pas. Mais il aurait su qu'il doit y avoir des gens qui le font. Il disait que son règne n'est pas de ce monde ; mais des hommes qui veulent vivre et agir dans ce monde, doivent être au clair aussi bien sur les con-

ditions essentielles de la civilisation séculière que sur les relations des âmes avec Dieu.

XXV

Jésus ne fut pas le créateur de la civilisation gréco-romaine ; celle-ci était l'œuvre d'Alexandre et de César. Mais Jésus n'y a pas non plus mis fin. Il n'était pas ennemi de l'Etat par principe. Ce qu'il apporte, c'est une adjonction à la civilisation d'alors, une adjonction dont on ne peut estimer assez haut la valeur, la force et la qualité ; mais qui n'est pourtant que cela. Il ne commence pas par vouloir poser, entièrement à nouveau, les fondements de la société civilisée humaine ; mais il accepte, sans autre, une situation existante. Et c'est là-dedans qu'il fait couler ses pensées, qui ne sont pas mondaines, égoïstes, militaristes ni politiques. Elles agissent dans ce qui existait alors, comme un acide nouveau dans une vieille pile ; elles consument une partie du vieux métal de l'Etat, mais elles ne créent rien de nouveau pour le remplacer. Plus on prêche Jésus dans toute sa pureté et moins on arrive à la construction d'un Etat ; mais là où le christianisme essaie de construire, c'est-à-dire, où il a voulu dominer la civilisation et modeler l'Etat, il s'est aussi montré le plus éloigné de l'Evangile de Jésus.

Cela signifie donc, dans la pratique, que nous ne bâtissons pas notre édifice gouvernemental avec les cèdres du Liban, mais avec les moellons du Capitole romain. Et Jésus doit prêcher son Evangile dans cet édifice, comme autrefois au sein de l'empire romain. Voilà pourquoi nous ne nous adressons pas à lui, lorsqu'il s'agit de choses qui sont du domaine de l'Etat et de l'économie nationale. Cela peut sonner durement à l'oreille de tout homme élevé chrétiennement, mais me semble être parfaitement luthérien. Au milieu des grandes luttes de son époque, Luther n'a pas toujours été également clair et précis en ces difficiles questions. On rencontre parfois, chez lui, des tentatives de transformer des idées bibliques en règles gouvernementales ; mais ensuite, lorsqu'il se trouve

directement en face du problème, particulièrement dans sa lutte avec Carlstadt et Münzer, il s'est montré d'une clarté magnifique et sans ménagement, séparant le domaine des choses spirituelles de celui des choses séculières, avec toute la force de son esprit et de son tempérament. On ne résoud pas, selon lui, les affaires de l'Etat d'après l'Evangile; mais elles peuvent être résolues aussi bien par des juifs ou des païens que par des chrétiens, puisque ce n'est que la raison qui doit les régler et non la révélation.

Cette séparation luthérienne des domaines, qui nous parut, pendant un temps, un rétrécissement du cercle d'influence du christianisme, en lui enlevant quelque chose de ses droits, s'est révélée à nous comme juste, après un examen approfondi du sujet. Nous revenons au grand docteur de la foi allemande, lorsque nous considérons les affaires politiques comme étant en dehors de la sphère d'influence de la bonne nouvelle du salut. Je vote et travaille pour la flotte allemande, non point parce que je suis chrétien, mais parceque je suis citoyen de l'Etat, et parce que j'ai renoncé à voir les questions fondamentales de l'Etat résolues dans le sermon sur la montagne.

J'ai déjà accordé qu'une telle proposition comporte un manque d'unité intérieure. Cette lacune est particulièrement pénible, lorsque des questions de force se confondent avec celles d'humanité, et que l'on voit difficilement si l'on doit se tenir dans la première ou dans la seconde de ces sphères de pensée. Toutes les situations difficiles de la vie publique proviennent d'une telle confusion. Mais quel est celui qui pourrait livrer des formules générales pour tous les cas possibles? Y a-t-il quelqu'un dont la conception du monde soit absolument à l'abri de telles obscurités? Prenez n'importe quel penseur et demandez-lui, devant certains cas isolés et précis, où commence et où finit son principe? Même le représentant du plus pur égoïsme doit commencer, en quelque endroit, à rendre hommage à l'esprit de solidarité; et le plus décidé socialiste, au droit de l'individu. Aucun manuel ne nous dit où est cet endroit; c'est l'affaire de la conscience et

de l'art de la vie. Il ne nous est pas facile, à nous chrétiens, de nous maintenir avec notre christianisme au milieu d'une vie extra-chrétienne, à laquelle nous devons prendre part ; mais ce qui est demandé de nous n'est, au fond, pas autre chose que le fardeau que portent tous les représentants d'idées qui veulent travailler d'une manière pratique sur un terrain donné.

Ce que j'ai expliqué, comme politicien, sur les rapports de la politique et de l'Evangile, et ce que je devais expliquer conformément à votre question est, en même temps, ma réponse à beaucoup d'autres questions semblables. La position du juriste vis-à-vis du droit, du marchand en face de ses affaires, est la même. Et lequel, parmi tout ceux qui acquièrent aujourd'hui quelque chose, n'est point d'une manière quelconque un commerçant ? Les circonstances de la vie elles-mêmes sont des grandeurs données et l'espace pour ce que nous pouvons librement former est petit. Mais c'est justement à l'intérieur de ce libre espace que se meut notre Moi le plus personnel, et c'est l'endroit où la vague de Jésus pénètre le plus directement dans notre activité. Chacun de nous est, en beaucoup de choses, un serf, et obéit à une contrainte d'airain, à une force extérieure ou à une logique qui gît dans les choses elles-mêmes ; là, au contraire, où nous sommes libres, où cessent cette contrainte et cette logique, où nous sentons que notre chemin n'est pas absolument fixé, là est la partie de notre vie où nous devons, en premier, servir Jésus.

XXVI

Chacun de nous est, en beaucoup de choses, un serf. Cette vérité nous sera confirmée dans le château comme dans la demeure du journalier. Chacun de nous connaît ce soupir : « Je voudrais bien être ce qui correspond à ma nature intime, mais je suis, hélas ! le produit de mon milieu. » Qui n'est sous la domination d'habitudes auxquelles il doit se soumettre sans les approuver ? Nous courons comme des animaux dans une cage. Qu'on appelle ce qui nous lie : coutume, mau-

vaise habitude, étiquette, relation économique ou n'importe comment ; — péché, péché originel, tradition ou autorité, c'est toujours le fait d'être lié, notre absence de liberté, que nous déplorons. Dans le sentiment d'une telle dépendance, Paul s'écriait : « Malheureux que je suis, qui me délivrera de ce corps de mort[1] ? » Nous secouons les barreaux de notre prison, et de l'autre côté, dans le brouillard transparent du passé, chemine l'homme libre, Jésus de Nazareth, — là chemine la personnalité même, Celui qui était affranchi de la tradition, de la société, de la nécessité d'acquérir ; l'homme hardi qui se mettait à la place de Moïse, qui s'asseyait à la table des péagers et des gens de mauvaise vie, qui ne se souciait pas du lendemain ; un homme d'une inexplicable indépendance. Voir cheminer ainsi cet homme exerce une puissance indescriptible. Cela humilie et cela ranime. Cela nous pousse à la repentance et à la foi.

Une brise matinale voltige autour de lui. Les villages dorment toujours dans l'ombre. La forêt ne sait encore rien d'elle-même, une brume grise et dentelée flotte dans le ciel à peine éclairé. Dans ce crépuscule du matin il chemine, lui seul. On ne voit point ses fidèles compagnons, on n'aperçoit que lui. Le zéphir caresse son visage, l'humide rosée se pose sur ses cheveux, finalement je ne vois plus que ses yeux. Mais il y a comme un palpitement dans les airs qui fait souvenir de la parole : « Si le Fils de Dieu vous affranchit vous serez véritablement libres[2]. » Il est le Moi le plus complètement indépendant de toute l'histoire de l'humanité. Qu'il aille à lui, celui qui aspire à devenir une personnalité ! Et qu'il l'appelle, celui qui veut apprendre à ne pas craindre la mort, à mépriser l'opprobre, à surmonter l'ingratitude, à ne point tenir compte de la méconnaissance, à supporter des jugements, à endurer des souffrances, à travailler sans voir le résultat, à se donner sans rien en retour ; celui qui veut apprendre à attaquer d'antiques pouvoirs, à détruire les cultes du passé, à bâtir de nouveaux mondes spirituels, à

[1] Rom. VII, 24.

[2] Jean VIII, 36.

élargir des âmes petites, à se tenir dans le monde au-dessus de ce monde. Le contenu de sa personne est absolument indépendant de tout ce qui a changé entre jadis et aujourd'hui. C'est au contact de son éternelle personnalité que nous reprenons courage.

J'étais assis dernièrement dans une église. C'était une église gothique en briques rouges. Que fait Jésus de Palestine dans une telle église ? Au-dessus de l'autel il y avait une image : elle devait le représenter. Sur les vitraux, il y avait d'autres représentations de sa physionomie, de nouveau différentes de la première. En tête du recueil d'hymnes on le trouvait encore : tendre et doux comme un soupir de femme. Nous l'appelâmes dans nos cantiques : Majesté suprême, Roi et Prophète. Puis nous entendîmes qu'il avait guéri dix lépreux par l'action spirituelle de sa volonté. Ensuite nous lui demandâmes dans nos prières de se tenir près de nous à l'heure de la mort. La dernière parole qui retentit fut : « La grâce de notre Seigneur Jésus-Christ ! » Alors je pensai au dedans de moi : Viens Seigneur Jésus ! Alors aussi surgit en mon cœur une envie indomptable de le jeter avec sa grandeur rude dans toute cette fadeur, afin seulement qu'on sentît quelque chose de sa merveilleuse liberté. Si Jésus avait été aussi doux que l'homme au vêtement de laine rouge que je vois sur le vitrail, on ne pourrait expliquer sa croix, ni comprendre ces mots : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point [1]. »

Tout en lui est surhumain ; mais justement ceux qui ne peuvent assez parler de sa véritable divinité, sont souvent ceux qui nous le font petit, parce qu'ils l'encadrent, comme objet d'adoration, dans l'or de leur propre honnêteté et de leur régularité. Jésus fut l'éclair libre, qui vibre de sa naissance à sa disparition, et dont les aveuglants torrents de lumière sillonnent le ciel. Mais l'Eglise utilise l'électricité de cet éclair au moyen de fils avec lesquels elle téléphone et télégraphie ; seulement elle redoute qu'un éclair original ne

[1] Luc. XXI, 33.

reparaisse, car cela pourrait déranger le système des fils. Qu'elle se tranquillise ! Tel qu'il a été, il ne reviendra jamais plus. Il ne dérangera aucune séance de consistoire par son retour. On peut donc continuer à téléphoner tranquillement. Mais il y aura toujours des hommes que l'exercice bien ordonné de l'adoration de Jésus ne satisfait point complètement, et qui ne peuvent pourtant pas se rendre indépendants de lui : car c'est lui qui a créé leur liberté intérieure.

C'est avec de telles gens que je me sens intimement d'accord. Nous savons que nous ne sommes pas en état de communiquer à tous la grandeur de Jésus, telle que nous l'éprouvons dans ses paroles. Car pour la trouver, il faut un peu de patience et d'individualité. Il est plus facile de placer au centre ce qu'il y a d'impersonnel en Jésus. Mais ceux qui ont trouvé sa personne, libre et sainte, ont en elle un dédommagement pour ce qu'ils ont perdu d'un autre côté : une doctrine une, sur tout ce qui a été, est et sera.

XXVII

Voici le dernier point qui nous occupera : la forme de vie intérieure que j'ai décrite à vos yeux peut-elle encore s'appeler Religion ?

Il ne s'agit point, ici, d'une simple question de mot. Car dans la discussion à propos du mot religion, gît la question de savoir si nos croyances peuvent avoir pour nous la même valeur que des croyances précédentes ont eue pour d'autres générations. En d'autres termes, sommes-nous, en réalité, en train de perdre la religion ou non ? Vous vous souvenez, mon ami, que nous avons déjà passé tout près de cette question. Il s'agissait de savoir s'il y aura des peuples sans religion. Et maintenant nous cherchons si ce que nous avons confessé comme notre religion est suffisant pour les besoins de peuples modernes qui progressent.

Et si ce n'était pas assez ! Alors le besoin, dans ce cas, travaille jusqu'à ce qu'il rencontre satisfaction. Cela fait justement partie de notre conception de la nature et de l'histoire,

de considérer, chez tous les peuples doués de vitalité, la nécessité comme la créatrice d'un nouveau devenir. Là où se meurt l'impulsion de la vie, la pauvreté conduit seulement à une plus grande pauvreté ; « mais il sera donné à celui qui a [1] ; » celui qui possède la sève vitale réussit à faire beaucoup avec peu. Notre peuple allemand est, Dieu soit loué, dans une période ascendante. J'ai cette confiance qu'il n'est pas au bout de sa vie religieuse. Il a accueilli les débuts d'une conception naturelle et historique des choses, il doit y faire pénétrer la religion. Rien d'étonnant à ce qu'on remarque d'abord ce qui, par là, disparaît, et que l'on n'éprouve que lentement et avec hésitation ce qu'on obtient de valeurs nouvelles. Rien ne peut nous être plus cher que de nous figurer ceux qui viendront après nous si riches en nouveaux biens spirituels, que nous puissions nous représenter combien ils nous plaindront pour la pauvreté de nos idées de transition.

Voici quelle est ma position en cette affaire : je considère la crise de la foi dans laquelle nous nous trouvons, non pas comme une maladie mortelle, mais comme un processus naturel de développement. C'est une situation sérieuse et qui n'est pas sans danger ; mais il n'y a aucune raison de perdre courage. Nous n'aurions le droit de considérer leur force religieuse comme épuisée que si nous doutions, en réalité, de l'avenir des Allemands. Le peuple qui a eu Kant, Fichte, Schleiermacher et Hegel n'a qu'à examiner l'héritage de ses pères spirituels, pour savoir s'il souffre de disette. Nous y trouvons encore des richesses en suffisance pour les âmes qui cherchent la nourriture éternelle ; richesses qui, certes, n'existeraient pas sans Jésus. Nous ne savons pas encore ce qui pourra revivre de tout cela ; mais il est certain que nous ne sommes pas encore au bout.

Si donc la foi que nous confessons n'apparaîtra aux génération de l'avenir que comme la foi auxiliaire d'une période de transition, cela n'est point toutefois un mal pour nous, qui la considérons comme la part historique qui nous

[1] Mat. XIII, 12.

est dévolue. Si elle est incertaine en beaucoup de points, remplie d'aspirations flottantes et pauvre en doctrine catéchétique, cela n'est pas encore une preuve contre la conviction qu'elle est, ainsi, conforme à ce qui est juste pour nous ; car nous avons appris à penser avec modestie de toutes les constitutions dogmatiques. Si elle ne remplit point toute notre vie terrestre et ne régit pas toute notre activité vitale, au fond il n'en a jamais été autrement. Ce qu'elle nous offre est suffisant, plus que suffisant, pour que nous puissions, en elle et par elle, être heureux.

La religion fut une fois la vie spirituelle tout entière. La civilisation du moyen âge était complètement théologique. Cela a cessé d'être. Une branche du savoir après l'autre s'est créé sa propre méthode de travail. La religion devient toujours plus une affaire intérieure de l'âme. Et comme affaire de l'âme, elle est pour notre époque aussi claire que pour n'importe quelle époque précédente. L'âme cherche à s'affranchir du monde en s'attachant à Dieu, elle poursuit l'indépendance vis-à-vis du fini en saisissant fermement l'infini. Elle cherche ce Dieu infini d'un amour impérieux et le trouve dans la lutte pour l'existence aussi bien que dans l'histoire de Jésus de Nazareth et de ses disciples. Elle ne peut jamais dire qu'elle soit au bout de sa connaissance ; mais justement cette poursuite sans repos de ce qui est la véritable vie a toujours fait partie de la vraie religion. Toute étude approfondie des documents de la foi des temps passés nous montre que l'essence psychique de la religion, malgré toutes les modifications dans la pensée extérieure, n'a pas changé ; Harnack a coutume de le rappeler, avec raison. Nous nous sentons, au fond, apparentés à tous ceux qui ont servi dans la grande légion des croyants. Le battement de leur cœur n'est pas mort pour nous. Leur façon de sentir nous caresse comme l'air de la patrie. C'est pourquoi cela nous émeut fort peu si quelque zélateur pieux voulait nous marquer une petite place de pénitence, quelque part dans le parvis des gentils. Car là aussi nous trouvons Celui qui est partout présent, à qui nous appartenons.

Et maintenant, assez écrit et assez fait de confession ! Je vous remercie mon ami, de ce que votre question m'a donné occasion d'examiner à nouveau ma situation religieuse. Mais maintenant il est temps pour moi, après plus de huit années de méditations régulières sur la religion, de clore ma bouche pour le moment. La religion ne consiste pas seulement à parler, mais souvent tout autant à se taire.

Là-dessus, adieu ! Que Dieu soit avec vous ! votre tout dévoué

NAUMANN.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE SUR PIERRE VIRET[1]

PAR

CH. SCHNETZLER ET JEAN BARNAUD

pasteurs.

A la mémoire vénérée d'Auguste Bernus

nous dédions cet essai bibliographique.

C. S. et J. B.

I. NOTICE BIOGRAPHIQUE

Pierre Viret naquit à Orbe (Canton de Vaud) en 1511. Son père était tondeur de drap. Après avoir suivi l'école de sa petite ville, où enseignait Marc Romain, un maître éclairé, il se rendit à Paris, pour y faire des études de théologie avec l'intention d'entrer dans le clergé catholique. Là, il subit l'influence des idées luthériennes. Rentré dans sa patrie à l'âge de vingt ans, il se décida, sur les instances de Guillaume Farel, à embrasser la cause de la Réforme. Il prêcha pour la première fois à Orbe le 6 mai 1531, puis à Avenches, à Grandson, à Payerne, où il fut l'objet de l'agresssion violente d'un prêtre qui le blessa grièvement. En 1533 le gouvernement bernois l'envoya à Genève soutenir Farel et Froment qui y établissaient la Réforme. Là encore il fut la victime

[1] En 1899 la faculté de théologie de l'Eglise libre du Canton de Vaud a ouvert pour la première fois le concours Vinet. Le sujet proposé était : *Les œuvres de Pierre Viret*. Les deux concurrents récompensés se sont entendus pour publier ensemble leurs recherches bibliographiques. Le jury du concours leur en avait exprimé le vœu.

d'une tentative d'empoisonnement qui altéra profondément sa santé. Il séjourna aussi à cette époque à Neuchâtel, où il continua l'œuvre de Farel. Comme il se rendait de nouveau de là à Genève, il fut arrêté à Yverdon et contraint par les troupes bernoises de les suivre jusqu'à Lausanne, où l'on avait besoin de lui. En octobre 1536 il joua un rôle capital dans la dispute de Lausanne, à la suite de laquelle la Réformation fut introduite dans le Pays de Vaud. Nommé pasteur de cette ville à l'âge de vingt-cinq ans, il y prêcha un certain temps aux côtés de Pierre Caroli.

Ce dernier fut bientôt forcé de se retirer et ne tarda pas à rentrer dans le giron de l'Eglise romaine. En 1538 Viret épousa Elisabeth Turtaz d'Orbe, qu'il perdit en 1547. Pendant l'exil de Calvin il fut prêté à Genève par les Bernois et ce n'est qu'après le retour triomphal du réformateur qu'il vint reprendre sa place à Lausanne. Le premier de ses nombreux écrits fut publié en 1541. Il entretint avec Calvin, Farel et d'autres une correspondance très suivie. Il donna aussi des leçons de théologie au Collège fondé en 1537, à Lausanne, par les Bernois et eut pour collègues, entre autres, Conrad Gesner, Curione, et plus tard Th. de Bèze. Jusqu'en 1559 il déploya une prodigieuse activité. Il se trouva plus d'une fois en désaccord avec Berne sur des questions doctrinales, en particulier sur la sainte cène et la prédestination, mais surtout sur la question disciplinaire. Ses livres contiennent des allusions plus ou moins directes à ces controverses. Le conflit éclata quand, en 1558, Viret refusa de célébrer la sainte cène à Noël, après que Berne lui eut dénié le droit d'exclure de la participation à ce sacrement ceux qui en étaient indignes. Viret et son collègue Jaques Valier furent déposés de leur charge au commencement de 1559. Viret alla d'abord à Genève, puis, à cause de sa santé précaire, il dut se rendre au midi de la France. Il séjourna successivement à Nimes, à Montpellier et à Lyon. Dans ces trois villes il exerça le ministère et jouit d'une grande autorité dans les affaires ecclésiastiques. Grâces à lui, des conflits graves avec les catholiques furent apaisés. Il eut aussi des polémiques à sou-

tenir avec les jésuites et avec les représentants d'une tendance ultra-démocratique dans le sein des Eglises réformées. A Lyon, comme jadis à Lausanne, il publia de nombreux ouvrages qui furent imprimés chez Saugrain, Senneton, à Lyon, et chez Jean Rivery, à Genève. En 1565 il fut appelé à remplacer Farel à Neuchâtel, mais il refusa. A la suite d'une stricte application de l'édit d'Amboise, qui interdisait aux étrangers le séjour en France, il se retira dans la principauté d'Orange-Nassau, puis il alla à Orthez dans le Béarn pour y enseigner la théologie à l'académie de cette ville. Malgré la protection de Jeanne d'Albret, la révolte du Béarn lui fit courir de sérieux dangers. Il fut jeté en prison, mais bientôt rendu à la liberté. Il est mort à Orthez le 4 mai 1571, à l'âge de soixante ans.

Si Viret fut un prédicateur remarquable et un pasteur fidèle, il fut aussi un des écrivains les plus féconds et les plus appréciés de la Réforme française. Son œuvre est considérable. Il a laissé une cinquantaine d'ouvrages écrits pour la plupart en français et dont plusieurs sont de lourds in-folios. Il s'est proposé d'écrire, non pas tant pour les savants, que pour l'instruction des simples et des ignorants. Son style est abondant et prolixe. Quelquefois les digressions voilent l'enchaînement de la pensée. Mais les traits piquants et les mots pittoresques ne manquent pas. C'est dans les cadres fournis par le décalogue, le symbole des apôtres et l'oraison dominicale qu'il a exposé ses idées. La doctrine y occupe une place prépondérante, ce qui n'empêche pas Viret de se montrer souvent fin et sagace moraliste. Alexandre Vinet l'a appelé un « Calvin diminué et adouci qui, le premier ou le seul, parmi les theologiens de cette époque, a étendu son regard du domaine de la grâce vers celui de la nature, de la vie spirituelle vers la vie extérieure[1]. » Viret a manié aussi avec habileté le fouet de la satire et a porté de rudes coups à l'édifice papiste par ses dialogues humoristiques au sel parfois un peu grossier pour notre goût actuel. Vers la fin de sa vie, il manifesta une

[1] *Etudes sur la littérature française au XIXe siècle*, T. III (2me édit.), p. 454.

préférence marquée pour les mesures conciliatrices dans la controverse ecclésiastique.

Outre ses livres, Viret nous a laissé beaucoup de lettres dans lesquelles abondent les allusions aux événements contemporains, mais où il parle peu de ses ouvrages.

Dans notre bibliographie nous avons suivi l'ordre chronologique, qui permet de se rendre compte de l'activité littéraire de Viret parallèlement à sa vie elle-même. Le même ordre a été adopté pour ses lettres. Quant à ces dernières, il nous a paru utile de joindre à l'indication de leur place dans les deux grands recueils de Herminjard et de Baum, Cunitz et Reuss, les dates de leur composition.

Nous avons marqué par un astérisque (*) les livres de Viret que nous avons eus entre les mains. Nous avons ajouté à la description sommaire de chaque ouvrage l'indication des bibliothèques publiques et privées d'Europe qui les possédent à notre connaissance. La plupart d'entre eux sont devenus rares. Nous ne prétendons pas avoir élucidé définitivement toutes les difficultés bibliographiques, cependant nous osons espérer que notre travail pourra rendre d'utiles services à tous ceux qui seront tentés d'étudier de près la vie et l'œuvre du réformateur vaudois.

Nous avons fait encore suivre la description bibliographique et l'indication des lettres d'une énumération des auteurs et des livres qui, du seizième siècle à nos jours, ont jugé et apprécié Viret. Cela nous a paru un complément indispensable de notre travail.

Nous ne voulons pas clore cette préface sans témoigner notre reconnaissance aux bibliothécaires de Suisse et de l'étranger qui nous ont aimablement aidés dans nos recherches et à M. le professeur Henri Vuilleumier qui nous a donné de précieux conseils et a comblé plus d'une lacune de ce travail.

Octobre 1904.

II. BIBLIOGRAPHIE

A) Ouvrages imprimés de Viret.

1541

I. *Epistre consolatoire, enuoyée aux fideles qui souffrent persecution pour le Nom de Iesus & Verite euangelique* [Genève, Jehan Girard], 1541; petit in-8° de 15 f. non chiffrés.

Lausanne, Bibliothèque de la Faculté de théologie de l'Eglise libre (fonds Herminjard).

Avant 1541 déjà, des copies manuscrites de cette épître circulaient parmi les évangéliques. Herminjard (*Corr. Réf.*, t. VI, p. 428, 429) place la composition de cette épître en 1540. A propos de « l'Epistre aux fidèles conversans entre les chrestiens papistiques, Genève 1543, » Viret s'exprime ainsi : « Plusieurs... m'ont prié d'en avoir la copie.... Pour mieux servir à leur sainct désir, j'avoye proposé de l'envoyer à l'Imprimeur, afin qu'il n'y eust pas tant de travail et de temps perdu à en transcrire plusieurs exemplaires et copies, comme nous feismes de l'Epistre consolatoire. » (Herminjard, t. VI, *Corr. Réf.*, p. 429, note 1-2.)

Cette épître consolatoire a été réimprimée en 1543 avec le titre suivant :

**Epistre pour consoler les fideles qui souffrent pour le nom de Jésus : et pour les instruire à se gouverner en temps d'adversité et de prospérité et les confermer contre les tentations et assauts de la mort. — Composée par M. P. Viret. Jehan Girard, 1543;* in-8° de 47 f., dont 28 chiffrés.

Lausanne, Bibliothèque cantonale vaudoise; — Genève, Bibl. E. Strœhlin.

En 1559, nouvelle édition corrigée de l'épître avec ce titre :

**Epistre consolatoire pour consoler les fideles qui souffrent persécution pour le nom de Jésus : et pour les instruire à se gouverner en temps d'adversité et de prospérité, et les confermer contre les tentations et assaus de la mort. Reveue et augmentée.— Par Jean Rivery, 1559 :* petit in-8° de 79 p.

Genève, Bibliothèque publique.

« Cette édition, dit Herminjard, porte des corrections qui font perdre au texte une partie de sa naïveté. » (*Corr. Réf.* t. VI, p. 429, note 3.

1543

II. **Epistre envoyee avx fideles conversans entre les Chrestiens Papistiques, pour leur remonstrer comment ilz se doyuent garder d'estre souillez & polluz par leurs superstitions & idolatries & de deshonorer Iesus Christ par icelles. — Par M. Pierre Viret. 1543.* Préface : 2 ff. en tout 138 pp.

Zurich, Stadtbibliothek; — Lausanne, Bibl. cant. vaud.; Bibl. Fac. Eglise libre (fonds Herminjard).

Cette épître a été réimprimée, un peu modifiée quant au titre et à l'orthographe :

Epistre enuoyee avx fidèles qui conversent entre les Papistes, pour leur remonstrer comment ilz se doyuent garder d'estre souillez & polluz par les superstitions & idolatries d'iceux & de deshonnorer Iesus Christ par icelles. — Reueuë & augmentée. Par Pierre Viret, s. l. [Genève] *1547;* petit in-8° de 156 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre (fonds Herminjard).

A la Bibliothèque cantonale vaudoise on trouve, formant un même volume : 1° L'Epistre consolatoire de 1543. 2° L'Epistre aux fidèles conversans entre les chrestiens papistiques. 3° Petit traicté de Calvin montrant que c'est que doit faire un homme fidèle entre les papistes. 4° Une epistre de Calvin démonstrant comment nostre Seigneur Jésus-Christ est la fin de la Loy. 5° Exposition sur les 2 épistres de saint Paul aux Thessal. Genève, M. Du Bois, M. D. XL.

III. *Exposition familiere faicte par dialogues sur le symbole des apostres, contenant les articles de la foy et un sommaire de la religion chrestienne. Genève, 1543;* in-8°. (*France protestante*, art. Viret.)

Une édition subséquente porte ce titre :

**Exposition familiere sur le symbole des apostres, contenant les articles de la foy et religion chrestienne faicte par dialogues. Par Pierre Viret. — A Genève, par Jehan Girard. 1544;* in-8°. Préface : p. 3-6 plus 230 p.

Lausanne, Bibl. cant. vaud.

Les éditions de 1546* et de 1552*, celle-ci, *augmentée et reveue*, *Jehan Girard*, 312 p., se trouvent à Zurich, Stadtbibliothek; celle de 1552 aussi à Genève, Bibl. publique.

En 1557, nouvelle édition avec ce titre :

**Exposition familiere faicte par dialogues sur le Symbole des Apostres, contenant les articles de la Foy, et un sommaire de la religion chrestienne, reveue et augmentée dernièrement, avec une ample table. — Par Pierre Viret. Imprimé l'an de grâce 1557. Ecrit il y a 8 ou 9 ans ;* 337 p. de 31 lignes.

Genève, Bibl. publ.

Cette édition en 13 dialogues se retrouve dans l'ouvrage : « Instruction chrestienne et somme générale de la doctrine comprinse ès sainctes Ecritures. » (Genève, 1556, f. 169-252.)

Mentionnons encore l'édition de 1560.

Exposition familiere sur le symbole des apostres, contenant les articles de la Foy et un sommaire de la religion chrestienne, fait par dialogues : reveue et augmentée dernièrement avec une ample table par Pierre Viret. — Genève, Jacques Brès, 1560; in-8° de 533 p. + XI f. pour la table.

Paris, Bibliothèque nationale.

Selon la *France protestante*, cet ouvrage a été traduit en anglais et publié à Londres.

« L'exposition de la doctrine de la foy chrestienne, etc.; » parue en 1564 et formant le second volume de l'« Instruction chrestienne, » ne sera que le développement sur une grande échelle de cet ouvrage.

1544

IV. *Du vray usage de la salutation faicte par l'ange à la Vierge Marie, et de la source des chapelets, et de la maniere de prier par conte, et de l'abus qui y est : et du vray moyen par lequel la vierge Marie peut estre honorée ou déshonorée. Genève, 1544;* in-12.

La même année, nous trouvons en latin :

Tractatus de usu salutationis angelicæ et ortu capellarum et earum abusu. Genève, 1544; in-8°.

Ainsi que le traité suivant, en français, qui serait une traduction du précédent :

**Petit traicté de l'usage de la salutation angélique et de l'origine des chapeletz et l'abus d'iceux.* — *Par Pierre Viret*, s. l. [Genève, Jehan Girard], *1544*; in-12 de 43 f. de 23 lignes.

Stadtbibliothek Zürich.

En 1545, autre édition : Genève in-16. (Bibl. E. Strœhlin.)

En 1561, nouvelle édition amplifiée, avec le même titre que l'édition primitive de 1544 :

Du vray usage de la salutation, etc. — *Jacques Bourgeois*; in-12, en 4 livres.

Paris, Bibl. nationale, 2 ex. ; Bibl. Société du protestantisme français.

Des circonstances indépendantes de notre volonté nous ont empêché de consulter deux de ces éditions ; nous n'avons donc pas pu établir la filiation des éditions de 1544.

V. *Exposition familiere sur les 10 commandements de la loy, faicte en forme de dialogue. Genève, 1544*; in-8°. (D'après la *France protestante*, art. Viret.)

Paris, Bibliothèque de l'Arsenal ; — Genève, Bibl. E. Strœhlin.

Cet ouvrage, remanié et augmenté, se trouve reproduit dans « l'Instruction chrestienne en la doctrine de la Loy et de l'Evangile, » 1564, t. I, p. 249-674.

VI. **Disputations chrestiennes en maniere de deviz, diuisées par dialogues, dont l'ordre s'ensuit en la page suyuante. Par Pierre Viret. — Auec une epistre de Iehan Caluin. — A Genève, par Iehan Girard, 1544.*

Au verso : Ordre des dialogues : 1° L'alcumie du Purgatoire. 2° L'office des mortz. 3° Les anniversaires. 4° L'adolescence de la Messe. 5° Les enfers. 6° Le Requiescant in pace de Purgatoire.

L'ouvrage est en 3 volumes. 1er volume : l'Imprimeur au lecteur, 2 f. — Jehan Calvin aux lecteurs, 5 f. — Préface de Viret, 86 p. — 2 premiers dialogues, 86-361 p. — Table des matières, 13 f.

2e volume : Titre :

La seconde partie des disputations chrestiennes. Par M. Pierre Viret. 1544.

264 p.; table des matières : 9 f., dont 5 chiffrés.

3e volume : Titre :

La troisième partie des disputations chrestiennes. Par P. Viret. 1544. de 294 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre ; — Zürich, Stadtbibliothek ; — Genève, Bibl. publ. en 1 vol. ; — Breslau, Stadtbibliothek ; — Paris, Bibl. Mazarine et Bibl. Sainte-Geneviève. — Neuchâtel, Bibl. de la ville.

Table des matières : 8 f., dont 5 chiffrés.

Viret avait l'intention de traduire l'ouvrage en latin : « Si la chose est digne d'estre mise en langue latine, s'il plaît au Seigneur, il se pourra faire avec le temps. » (Préface, p. 82.)

Il existe une traduction anglaise dont voici le titre :

* *Christian disputations. By Master Peter Viret. Translated out of French into English by Iohn Brooke of Asshe next Sandwich.* — Marque : un cheval; devise : *Mieulx vault mourir en vertu que vivre en honcte.— Imprinted at London by Thomas East, (1579).*

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre.

Le 6e dialogue manque, ainsi que l'avertissement de l'imprimeur au lecteur, la table de la 3e partie et le titre de la 3e partie. — 200 p. petit in-4o.

VII. *Deux discours adressés aux fidèles qui sont parmi les papistes. Genève 1544;* in-8o.

D'après la liste des ouvrages de Viret, de M. Ch. Schmidt, *Leben der Väter und Begründer der ref. Kirche,* t. IX : *Wilhelm Farel und Peter Viret,* von Dr C. Schmidt, Elberfeld, 1860.

1545

VIII. * *Dialogues du desordre qui est a present au monde, et des causes d'iceluy, & du moyen pour y remedier : desquelz l'ordre & le tiltre sensuit : 1. Le monde à l'empire. 2. L'homme difformé. 3. La metamorphose. 4. La reformation. — Pierre Viret.* — Marque : main tenant un glaive flamboyant [Jehan Girard]. *A Geneve. 1545;* in-8o.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre; — Paris, Bibl. Mazarine; Bibl. de l'Arsenal; — Bordeaux, Bibliothèque.

Préface : 10 p. 1010 p. Corrections : 1 f.

1547

IX. **Admonition et consolation aux fideles, qui deliberent de sortir d'entre les Papistes, pour euiter idolatrie, contre les tentations qui leur peuuent advenir, & les dangiers ausquelz ilz peuuent tomber, en leur yssue. — Par Pierre Viret. — 1547*, s. l. [Genève, Jean Girard], 110 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre; — Paris, Bibl. Soc. du prot. français.

Nouvelle édition [ibid.] 1554; Bibl. de l'Arsenal.

Ouvrage très rare.

Il y eut une réimpression en 1559, dont nous parlerons plus loin.

X. **De la commvnication des fideles qui cognoissent la verité de l'Euangile, aux ceremonies des Papistes, & principalement à leurs Baptesmes, Mariages, Messes, Funerailles, & Obseques pour les trespassez. — Par Pierre Viret. — 1547*. Préface : 9 p.; 204 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre.

Très rare. Réimpression en 1558.

Nous trouvons le même livre en latin :

Petri Vireti de communicatione fidelium quibus cognita est veritas Euangelii cum Papistarum ceremoniis, ac præsertim cum Baptismo, nuptiis, missa, funeribus & exequiis, Libellus apprime utilis. Genevæ, Ex officina Ioannis Crispini. 1551; 175 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre; — Genève, Bibl. publ.

Cette traduction ne doit pas être de Viret; lui-même dit : « Eadem de re jam attigimus quodam in libello quem Gallicum conscripsimus, de communicatione fidelium cum sacris et cæremoniis papistarum, qui non ita pridem in latinum sermonem a quodam conversus, in lucem editus est. » (*De vero Verbi Dei, etc.*, p. 226.)

XI. *Remonstrances aux fidèles qui conversent entre les papistes et principalement à ceux qui sont en cour et qui ont offices publiques touchant les moyens qu'ils doyvent tenir en leur vocation à l'exemple*

des anciens serviteurs de Dieu. — Par Pierre Viret. — Genève, Jean Girard. 1547; in-16 de 350 p.

Paris, Bibl. Soc. du prot. français ; — Genève, Bibl. publ.

En 1559, parut une nouvelle édition dont voici le titre :

**Remonstrances aux fideles qui conversent entre les papistes : et principalement à ceus qui sont en cour, touchant les moïens qu'ils doivent tenir en leur vocation, à l'exemple des anciens serviteurs de Dieu, sans contrevenir à leur devoir, ny envers Dieu, ny envers leur prochain : et sans se mettre témérairement en danger, et donner par leur témérité et par leur coulpe, juste occasion à leurs adversaires de les mal traitter. — Par Pierre Viret. — 1559,* de 360 p.

Paris, Bibl. nationale ; — Genève, Bibl. publique.

L'avertissement aux lecteurs, daté de Lausanne, est de 1547.

1548

XII. *De la vertu et usage du ministère de la parolle de Dieu : et des sacremens dépendans d'icelle, et des différents qui sont en la chrestienté à cause d'iceux. Par Pierre Viret.* [Jean Girard] *1548.*

Avec une épistre à messieurs les Advoyés et Conseil de Berne 21 f. plus 5 livres de 758 p, — in-12.

Lausanne, Bibl. cant. vaud. ; — Paris, Bibl. Sainte-Geneviève : — Zurich, Stadtbibliothek ; — Genève, Bibl. publ. ; — Neuchâtel, Bibl. de la ville.

Cet ouvrage se retrouve amplifié dans le livre de Viret, écrit en latin : « De origine, continuatione, usu, autoritate atque praestantia Ministerii verbi Dei, etc.... » Rob. Estienne. 1554, in-folio. (Voir N° XXV.)

XIII. *Exposition familière de l'oraison de nostre Seigneur Jésus-Christ. Genève, 1548 ;* — in-8°.

D'après la *France protestante*, art. Viret.— Bibl. E. Stroehlin, Genève.

De la même année date une traduction anglaise, par *Ant. Scoloker*, Londres 1548, avec 8 fig. en bois d'après Holbein.

La *France protestante* et C. Schmidt indiquent une édition latine :

Expositio familiaris orationis dominicae, [Genève] 1551, in-16°.

De la même année date une édition française :

Exposition familière de nostre Seigneur Jesus-Christ, et des choses dignes de consydérer sur icelle, faite en forme de dialogue. Genève, J. Girard, 1551 ; in-8° très petit, de 632 p. chiffrées. (D'ap. Cat. Tross 1867, N° 588).

Cet ouvrage se retrouve dans « l'Instruction chrestienne et somme générale de la doctrine comprinse ès sainctes Escritures, » — 1556, — pp. 253-333. (Voir N° XXVII.)

Il existe encore une édition de 1558 :

Exposition de l'oraison de nostre Seigneur Jésus-Christ. De nouveau revue et augmentée en plusieurs lieux avec les argumens mis au commencement de chaque section. — Par M. P. Viret. — Marque : un plant de vigne. *Par Estienne Anastaize. 1558 ;* avec une épitre aux honorables seigneurs, messeigneurs les Bourgmestre et Conseil de Lausanne, datée de Lausanne, 22 aoust 1547. — 10 dialogues. — 676 p. petit in-8°.

Lausanne, Bibl. cant. vaud. ; — Paris, Bibl. de l'Arsenal.

1551

XIV. * *De la source et de la différence et convenance de la vieille et nouvelle idolatrie, et des vrayes et fausses images et reliques et du seul et vray Médiateur. — Par Pierre Viret. — En 5 livres. —*

A Genève. Par Jean Gerard, 1551 ; in-12° de 245 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre ; — Zurich, Bibl. cant.

Cet ouvrage se trouve traduit en latin :

* *De origine veteris et novae idololatriae libri quinque. Genevae. Joannes Crispinus. 1552 ;* in-8° de 184 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre ; — Bâle Bibl. universitaire ; — Zurich, Stadtbibliothek ; — Genève, Bibl. publ. ; — Paris, Bibl. Sainte-Geneviève.

En 1559, nouvelle édition française chez Rebut, à Genève (Bibl. publ. Genève).

Il faut mentionner ici un traité cité par le Dr Schmidt qui a de l'analogie avec ce dernier :

Petit traité de la différence des superstitions et idolatries des payens anciens et des chrestiens papistes. 1 vol. s. l. 1550 ?

Ce petit traité est assurément celui dont parle Viret dans la préface à l'édition indiquée en dernier lieu : « Il y a environ neuf ans fut imprimé un petit traité de la différence des superstitions et idolatries des païens anciens et des chrétiens qui les ensuyvent. » Il traitait de beaucoup de choses : images, reliques, saints, seul vrai médiateur, pape, messe etc.... Il a paru bon à Viret de le revoir avant de le réimprimer pour mieux en ordonner les matériaux et développer certains points. Schmidt se serait-il trompé dans la date qu'il attribue à cet ouvrage?

XV. * *Du devoir et du besoing qu'ont les hommes à s'enquérir de la volonté de Dieu par sa Parolle, et de l'attente et finale résolution du vray concile. — Genève, J. Girard, 1551 ;* petit in-8° de 18 f. prélim. et 218 p. Avec une épitre, datée de Lausanne, le 11 mai 1551, aux nobles et bourgeois de la ville d'Orbe.

D'ap. Cat. Tross 1867, n° 584; — Genève, Bibl. publ. ; — Paris, Bibl. Mazarine.

En 1561, nouvelle édition augmentée, avec ce titre :

Dialogue du combat des hommes contre leur propre salut et contre le devoir et le besoin qu'ils ont de s'en enquérir par la Parolle de Dieu. 5 dialogues par Pierre Viret. — Genève, Jean Rivery, 1561 ; petit in-8° de 552 p.

Lausanne, Bibl. cant. vaud. — Genève, Bibl. publ. — Paris, Bibl. Sainte-Geneviève, 2 ex..

Cette édition se retrouve, en sept dialogues, dans l'Instruction chrestienne 1564. T. I. p. 99 et suiv.

Il existe une traduction latine de 1551 avec ce titre :

De officio hominis et necessitate inquirendi de voluntate Dei ex ejus Verbo ; simul quid sperandum de concilio universali, quod exspectandum putant.

Cité d'ap. M. Adam, Verheiden, Senebier et le Dr Schmidt.

Cet ouvrage répondait à la préoccupation du moment : la prochaine réouverture du concile de Trente.

XVI. *De la nature et diversité des vœux et des lois qui en ont été baillées de Dieu. Genève, J. Girard, 1551 ;* petit in-8° de 193 p.

D'ap. cat. Tross 1867, N° 585.

XVII. *Du vœu de Jacob et des sacrifices pacifiques. 1551.*

Ouvrage dont le titre est cité par Viret lui-même dans la préface du livre : « De la vraye et fausse religion touchant les vœux et les serments licites et illicites. » 1560 et 1590.

1552

XVIII. * *Disputations chrestiennes, touchant l'estat des trespassés, faites par dialogues : desquelles la première partie est intitulée les Enfers.*

L'ordre et les titres des dialogues :

1. La cosmographie infernale. 2. Le purgatoire. 3. Le limbe. 4. Le sein d'Abraham. 5 La descente aux enfers. — Par Pierre Viret. — Avec une epistre de Jehan Calvin. A Genève. De l'imprimerie de Jean Gerard. 1552; 571 p. avec un indice des lieux principaux de l'Escriture. 8 f.

Il faut distinguer cet ouvrage des « Disputations chrestiennes » de 1544 (N° VI).

Genève, Bibl. publ. ; — Neuchâtel, Bibl. des pasteurs; — Lausanne, Bibl. cant. vaud.

Il existe une édition de 1552, avec même titre, sans nom d'auteur ni de lieu.

XIX. * *La physique papale faite par manière de devis, et par dialogues. L'ordre et les tiltres des dialogues:* 1. La médecine. 2. Les bains. 3. L'eau bénite.. 4. Le feu sacré. 5. L'alchymie. *Par Pierre Viret. De l'imprimerie de Jean Gerard 1552.* Semblablement y sont adjoustées *deux tables :* l'une des passages de l'Escriture, que l'Autheur expose en ce livre: l'autre des matières principales contenues en iceluy.

Une préface et 464 p. ; Indice de 7 f. ; petit in-8°.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre, (fonds Bernus); — Strassbourg, Universitäts-Bibliothek ; — Genève, Bibl. E. Strœhlin et Bibl. publ. ; — Paris, Bibl. nationale.

Livre rare.

XX. * *L'office des mortz faict par dialogues en manière de deviz. — L'ordre et les tiltres des Dialogues :* 1. L'enterrement. 2. Les suffrages. 3. Le dueil. 4. Les Anniversaires. 5. La messe. — *Par Pierre Viret.* —

Avec deux tables: dont la première est des passages de la saincte Escriture, que l'Autheur expose en *ceste troisième partie de ses Disputations chrestiennes*, ou qu'il allègue à propos: et l'autre des principales matières qui y sont traitées. — *De l'imprimerie de Jean Gerard. 1552;* petit in-8° de 417 p. Indices: 7 f.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre (fonds Bernus); — Strassburg, Univ. Bibl.; — Zurich, Stadtbibliothek; — Paris, Bibl. nationale; Bibl. Soc. du prot. français, R. 9723. 2 ex. de l'office des mortz, l'un sans le nom de Viret ni de l'imprimeur, l'autre avec le nom. Sans cela identiques.

Avec la Physique papale cet ouvrage-ci forme un volume.

XXI. * *Le Requiescant in pace de purgatoire, faict par dialogues, en manière de deviz. — L'ordre et les tiltres des Dialogues:* 1. Le dernier sacrement. 2. Les pardons. 3. Les Funerales. — *Par Pierre Viret. Avec deux tables:* dont la première est des passages de la saincte Escriture, que l'Autheur expose en *ceste quatrième partie de ses Disputations chrestiennes*, ou qu'il allègue à propos: et l'autre est des principales matières qui y sont traitées. — s. l. *De l'imprimerie de Jean Gerard. 1552.* in-8° de 150 p. Indice: 4 f.

D'après le Bulletin du Bibliophile, 9e série, Nos 14 et 15, Paris 1850; cet ouvrage serait *le plus rare* des traités de Viret.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre; — Zurich, Stadtbibliothek.

XXII. *Métamorphose chrestienne de M. Pierre Viret distinguee en deux parties.* Genève. 1552.

D'après la liste de la *France protestante*, l'édition de *1561* porte le titre suivant:

* *Métamorphose chrestienne, faite par dialogues. Par Pierre Viret. L'ordre et les titres des dialogues de la première partie de la métamorphose chrestienne, intitulée l'homme;* 1. L'homme naturel. 2. L'homme difformé. 3. La transformation des âmes. 4. Le vray homme ou l'homme réformé.

A Genève. Imprimé par Jaques Brès. Avec privilège. 1561. Préface et sommaire: 4 f. plus 175 p.

La seconde partie de la métamorphose intitulée l'eschole des bestes ou les bestes raisonnables. Les titres et l'ordre des dialogues: 1. Les œconomiques ou le Bon mesnager. 2. Les Politiques ou la République.

3. L'art militaire. 4. Les Arts. 5. Les Ethiques ou les Morales. 6. La Religion. 7. Les langues. 8. La Prophétie ou la Théologie; — in-8°, p. 175-558.

Stuttgart, Oeffentliche Königliche Bibliothek.

La matière de cet ouvrage, dans ses deux parties, se trouve incorporée dans l'ouvrage de 1545 (N° VIII): « Dialogues du désordre qui est à présent au monde et des causes d'icelui, et du moyen pour y remédier: desquels l'ordre et le tiltre s'ensuit: 1) Le monde à l'empire. 2) L'homme difformé. 3) La métamorphose. 4) La réformation.

La comparaison des titres des dialogues montre déjà le rapport entre les deux livres.

Il existe une édition de 1592 dont voici le titre:

* *La métamorphose chrestienne de M. Pierre Viret. Distinguée en deux parties.* Dialogues de la première partie intitulée l'homme. — Dialogues de la deuxième partie intitulée l'eschole des bestes.

Le tout reveu et corrigé en ceste 2e édition, à Genève par Jean le Preux. 1592; in-8° de 558 p.

Note manuscrite de M. A. Herminjard sur son exemplaire: « Sauf deux ou trois endroits un mot renouvelé, cette édition est la même, page pour page, que l'édition de 1561. »

Paris, Bibl. Soc. prot. français, R. 8013; — Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre; Bibl, cant. vaud.; — Genève, Bibl. publ.; — Paris, Bibl. Mazarine; — Bordeaux, Bibliothèque.

1553

XXIII. * *La nécromance papale faite par Dialogues, en manière de deviz. Par Pierre Viret. — Avec deux tables.* Marque de J. Girard: un glaive flamboyant. *1553.*

En deux dialogues. Préface sans destinataire. In-8° de 197 p. Indice des passages de l'Escriture: 4 f.

Cet ouvrage fait suite aux *Disputations chrestiennes.*

Lausanne, Bibl. cant. vaud.; — Strassburg, Univ. Bibl.; — Genève Bibl. publ.; — Paris, Bibl. Mazarine.

Selon la *France protestante*, il y aurait eu, de cet ouvrage, une autre édition en 1559.

XXIV. * *De vero verbi Dei, sacramentorum et Ecclesiae ministerio. Lib. II. — De adulterinis sacramentis. Lib. I. — De adulterato Baptismi sacramento et de sanctorum oleorum usu et consecrationibus. Lib. I. — De adulterata Coena Domini et de tremendis sacrae missae mysteriis. Lib. V. — De theatrica Missae saltatione Cento ex veteribus poetis Latinis consarcinatus. Autore Petro Vireto.*

Marque: Arbre de la connaissance avec la devise dans les branches: *Noli altum sapere* (sed time). *Oliva Roberti Stephani. 1553.* In-folio de 6 f. non chiffrés plus 1 f. d'errata plus 136 f. chiffrés. Préface au Conseil et Sénat de Lausanne.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre (fonds Herminjard); — Strassburg, Univ. Bibl. — Breslau, Stadtbibliothek; — Genève, Bibl. publ.; — Paris, Bibl. Mazarine, Bibl. nationale, Bibl. de l'Arsenal; — Bordeaux, Bibliothèque; — Zurich, Stadtbibl. — Nouvelle édition en 1563.

L'ouvrage de Viret: « Du vray ministère de la vraie Eglise de Jésus-Christ et des vrais sacremens d'icelle. Jean Rivery, 1560, » a une frappante analogie avec celui-ci. Les deux premiers livres des deux ouvrages sont identiques à part quelques changements de titres de chapitres. Le sujet du mariage est traité avec plus de prolixité dans l'ouvrage français que dans l'ouvrage latin. A partir du « faux baptême, » il y a des différences assez sensibles. Comparez encore: Du vray ministère, p. 318-345 avec De vero Verbi Dei min., f. 22-24.

1554

XXV. * *De origine, continuatione, usu, autoritate, atque praestantia Ministerii verbi Dei, et sacramentorum, et de controversiis ea de re in christiano orbe, hoc praesertim seculo excitatis: ac de earum componendarum ratione. Autore Petro Vireto.— Oliva Roberti Stephani. 1554.*

Préface aux magistrats de la ville de Berne avec une préface au lecteur et un résumé du livre. — 10 f. non chiffrés et 224 f. chiffrés, en 18 livres.

Avec le livre précédent, (XXIV), celui-ci forme un fort in-folio.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre (fonds Herminjard); — Genève, Bibl. publ.; — Zurich, Stadtbibl.; — Paris, Bibl. Mazarine et Sainte-Geneviève; — Berne, Stadtbibl.; — Strassburg, Univ. Bibl.

Cet ouvrage a une frappante similitude avec le livre : « De la vertu et usage du ministère de la parolle de Dieu. » 1548. (Voir N° XII) Viret s'en explique dans la préface de ce dernier ouvrage. Il l'a écrit d'abord en français, espérant que si la chose était digne d'être communiquée aux autres nations, « qui n'entendent pas nostre langue, il pourrait aussi estre translaté, avec le temps, en langue latine. » — Dans la préface de l'ouvrage latin il dit qu'il a été pressé d'écrire cet ouvrage par plusieurs savants docteurs, quoiqu'il soit moins habitué à écrire en latin. — L'œuvre latine est une amplification de l'œuvre française avec plusieurs parties tout à fait communes. Les livres de I à VIII du texte latin correspondent aux livres I et II du texte français ; les livres IX à XIV latin au livre III français ; les livres XV à XVIII latin aux livres IV et V français.

XXVI. * *Des actes des vrais successeurs de Jésus-Christ et de ses apostres et des apostats de l'église papale : contenans. La différence et conférence de la saincte Cène de nostre Seigneur et de la messe. — Item. La naissance, le bastiment et la consommation de la messe et de la papauté et du mystère de l'Antechrist. — Par Pierre Viret. — Avec deux tables*, l'une des Papes depuis le premier jusques à ce dernier : et l'autre des matières cy-dedans contenues. — *A Genève, chez Jean Gérard. 1554.*

Epistre au seigneur de Bonstette, seigneur de Urtinen, et aux quatre ministraux et conseils de Neuchâtel, datée de Lausanne, 1er juillet 1554; in-8° de 864 p. et 10 f. pour les deux tables.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre ; Bibl. cant. vaud ; — Berne, Stadtbibliothek ; — Neuchâtel, Bibl. des pasteurs ; — Strassburg, Univ. Bibl. ; — Genève, Bibl. E. Strœhlin ; — Paris, Bibl. Mazarine.

Le Dr Schmidt indique deux éditions séparées de « La différence et conférence de la Cène et de la messe. Genève 1554. in-8° et 1560 in-8°. Viret en parle dans ses « Cautèles, canons et cérémonies de la messe, » p. 4. Voir aussi Crespin, Histoire des martyrs, édit. de Toulouse, 1885, 1er vol. p. 910.

L'édition de 1559 porte un titre différent :

Des Actes des apostres de Jésus-Christ et des apostats de l'Eglise et des successeurs tant des uns que des autres : contenans : la différence et conférence de l'ancienne Eglise chrestienne et de l'Eglise papale, et des

conciles et canons de l'une et de l'autre, et de la saincte Cène de nostre Seigneur et de la messe laquelle maintenant aucuns appellent faussement Messe évangélique. Item. La naissance, le bastiment, la consommation et anatomie de la Messe et de la Papauté et des mystères de l'Antechrist. — Le tout revu et augmenté. Par Pierre Viret. De l'imprimerie d'Estienne Anastase. 1559. s. l. [Genève], in-8° de 971 p.

Marque : un laboureur avec sa charrue. « Nul qui met la main à la charrue et regarde derrière soy n'est propre au royaume de Dieu. » Luc IX.

Epistre à Jean Jaques de Bonstette.

Strassburg, Univ. Bibl. : — Paris, Bibl. Soc. du prot. français, N° 3292 ; — Bibl. nationale ; — Montauban, Bibliothèque ; — La Rochelle, Bibliothèque ; — Genève, Bibl. publ.

Il existe une traduction italienne ;

De fatti de veri successori di Giesu Christo e de suoi Apostoli et de gli Apostati della Chiesa Papale. 1556. Per Giovan Luigi Paschale. In-8° de 735 p.

Breslau, Univ. Bibl. ; — Paris, Bibl. de l'Arsenal ; — Genève, Musée de la réformation.

En 1568 parut une réfutation en italien ;

Difesa del Mutio Justinopo. Della Messa, de santi, del papato, contra le bestemmie de Pietro Vireto. — In Pesaro. Appresso gli Heredi del Casano del. 1568.

Bibl. Soc. du prot. français.

1556

XXVII. * *Instruction chrestienne et somme générale de la doctrine comprinse ès sainctes Escritures, où les principaux points de la vraye religion sont familièrement traittéz par Dialogues. — Par Pierre Viret.*

II Tim. III, 16. Marque : une imprimerie.

A Genève. De l'imprimerie de Conrad Badius. 1556. in-folio, de V, 333 et 12 f.

Contenu du livre :

Préface de Viret au lecteur, terminée par quatorze vers de Badius au chevalier chrestien.

1. Dialogues du besoin et devoir qu'ont les hommes à s'enquérir sans délay de la volonté de Dieu par sa Parolle et des accessoires et excuses qu'ils quièrent par leur malice pour empêcher leur propre salut. f. 1-35.

Lettre à la ville d'Orbe, Lausanne, 11 mai 1551. (Voir Instruction chrest. 1564. p. 99-109).

2. Exposition sur les dix commandements de la loy donnée de Dieu par Moyse. f. 36-108.

3. L'exposition du symbole des apostres contenant la déclaration des articles de la Foy. f. 169-184. (Ici la numérotation des dialogues est différente dans cet ouvrage-ci de celle de l'Instruction chrestienne, 1564).

4. La seconde partie du symbole des apostres. f. 184-252.

Titres des dialogues :

5e dial. Nature et office de Jésus-Christ. — 6o Le premier advénement de Jésus-Christ. — 7o Fruits du premier advénement de Jésus-Christ. — 8o Conformité avec Jésus-Christ. — 9o Le deuxième advénement de Jésus-Christ. — 10o Le Saint-Esprit et la foy en luy. — 11o L'Eglise et la discipline d'icelle. — 12o La rémission des péchés et le ministère de l'Eglise. — 13o Résurrection. Vie éternelle.

5. Exposition de l'oraison de nostre Seigneur Jésus-Christ avec une épistre au Conseil de Lausanne du 22 aoust 1547. f. 253-333.

Titres des dialogues :

1o La nature et les causes de l'oraison. — 2o Conditions et abus de l'oraison. — 3o De l'addresse et préparation à l'oraison. — 4o Sanctification du nom de Dieu. — 5o Du royaume de Dieu. — 6o La volonté de Dieu. — 7o Du pain quotidien. — 8o De la rémission des péchés. — 9o De la tentation. 10o Des heures canoniques.

Un indice des matières : 12 f.

A la dernière page se trouvent ces mots : *Achevé d'imprimer par Conrad Badius, l'an MCLVI le XXV jour de juin.*

Paris, Bibl. Soc. du prot. français, R. 305 ; (exemplaire ayant appartenu à Jaques Valier, le collègue de Viret à Lausanne) ; — Stuttgart, Oeffentl. Königl. Bibl.

Les f. 169 jusqu'à la fin du livre ont aussi paru à part avec titre et préface. (M. N. Weiss).

1558

XXVIII. *Sommaire des principaux poincts de la Foy et Religion chrestienne et des abus et erreurs contraires à iceux. Par Pierre Viret. Lausanne, Jean Rivery, 1558 ;* petit in-8o de 12 f. et 63 p. (Voir Aug. Bernus : « L'imprimerie à Lausanne et à Morges jusqu'à la fin du XVIe siècle, » Lausanne 1904, p. 14.)

Une édition * revue et augmentée parut sous le même titre en 1561. (Genève) *Jean Rivery. Avec privilège.*.

Préface à l'Eglise de Lausanne, du 1er juin 1558 : 16 f. plus 63 p. petit in-8°.

Lausanne. Bibl. Fac. Egl. libre.

XXIX. *Brief sommaire de la doctrine chrestienne, fait en forme de dialogue. Par Pierre Viret. Lausanne, Jean Rivery 1558;* petit in-8° de 3 f. et 59 p. (Voir Aug. Bernus, ouvrage cité p. 14.)

* Nouvelle édition en *1561.*

Par Jean Rivery. Avec privilège. Epistre à tous fidèles lecteurs : 2 f. 42 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre ; — Paris, Bibl. nationale et Bibl. Mazarine.

Une édition de cet ouvrage a paru cette même année 1561, « *avec un sermon sur le faict de la cène du Seigneur Jésus, par P. Viret.* »

Ces deux écrits (XXVIII et XXIX) sont reproduits sans les préfaces dans l'*Instruction chrestienne*, 1564. Vol. I. p. 1 et p. 14.

1559

XXX. * *Familière et ample instruction en la doctrine chrestienne et principalement touchant la divine Providence et prédestination, faite en forme de dialogues.* s. l. (Genève) *Jean Rivery. 1559;* petit in-8°, de 8 f. et 960 p. Préface préliminaire : P. Viret aux fidèles lecteurs et à tous amateurs de vérité.

Stuttgart, Oeffentl. Königl. Bibl. ; — Lausanne, Bibl. cant. vaud. ; Bibl. Fac. Egl. libre.

C'est probablement de ce livre que Gratarolus écrit à Calvin le 19 mai 1559 : Exspecto libellum suum (Vireti) ultimum gallicum, quem mihi jamdiu promisit. (Calv. Op. XVII. p. 529.)

Traduction allemande : *Der erste Theil eines kurzen und einfältigen Unterrichts der christlichen Lehre von der göttlichen Vorsehung. Düsseldorf. 1614.*

Breslau, Univ. Bibl.

XXXI. *Epistres aux fidèles, pour les instruire et les admonester et exhorter touchant leur office et pour les consoler en leurs tribulations. Par Pierre Viret.* (Genève) *Jean Rivery. 1559;* petit in-8° de 318 p.
Genève, Bibl. publ. ; — Zurich, Stadtbibliothek.

C'est une édition revue et augmentée de l'original des « Epistres » qui avaient paru en 1541 et 1543.(?) Cette édition de 1559 ne comprend pas une épitre de Calvin qui se trouve dans celle de 1543.

XXXII. * *Traittés divers pour l'instruction des fideles qui resident et conversent es lieus et pais esquels il ne leur est permis de vivre en la pureté et liberté de l'Evangile. Reveus et augmentez. Par Pierre Viret. — A Genève. Par Jean Rivery. Avec Privilège. Pour trois ans. 1559;* in-8°.
Genève, Bibl. publ. ; — Paris, Bibl. Soc. du prot. français; Bibl. nationale; Bibl. de l'Arsenal.

Sous ce titre général de « Traittés divers, etc. » se trouvent réunis des traités ayant chacun pagination et titre spéciaux, et dont la plupart ne sont que des éditions nouvelles d'écrits déjà précédemment publiés;

1) *Epistre aus fidèles touchant leur conversation entre les papistes.* 128 p.
A la fin de la préface, Viret dit: « Le premier traité contient une épistre envoiée aus fidèles qui conversent entre les papistes, pour leur remonstrer comment ils se doivent garder d'estre souillés et pollus par les superstitions et idolàtries d'iceux et de deshonorer Jésus-Christ par icelles. » (Voir ci-dessus N° II.)

2) *De la communication que ceux qui cognoissent la vérité de l'Evangile, ont aus cérémonies des papistes, et principalement à leurs Baptesmes, Mariages, Messes, Funérailles, et Obsèques pour les trespasses. 1558,* de 255 p. (Voir N° X.)

3) *Epistre envoiée à aucuns fidèles, contre les séducteurs, qui taschent à les entretenir en leur conversation et idolatrie entre les papistes;* de 270 p. (Ce traité était encore inédit.)

4) *Admonition et consolation aus fideles, etc... 1559,* de 98 p. (Voir N° IX.)

5) *Remonstrances aus fideles qui conversent entre les papistes et qui ont offices publiques, etc... 1559,* de 360 p. (Voir N° XI.)

Outre ces cinq traités, le volume de la Bibliothèque publique de Genève contient encore à la fin le traité suivant:

« Trois livres du conseil admirable que Dieu a monstré en cachant le secret de la rédemption du genre humain. » *Par Jean Rivius*. Par Estienne Anastaize *1558*. 339 p.

Le Dr Ch. Schmidt, dans sa liste des ouvrages de Viret, donne avec un titre tout à fait semblable un contenu sensiblement différent:

1) Deux discours adressés aus fideles qui sont parmi les papistes, 1544. (Voir No VII.)

2) Remonstrances aus fideles qui conversent entre les papistes, 1547. (No XI.)

3) Epistre aus fidèles touchant leur conversation entre les papistes. (No II.)

4) Admonition et consolation aus fidèles, etc. (No IX.)

Peut-être ce même ouvrage a-t-il circulé sous deux formes et avec deux groupements différents?

1560

XXXIII. * *Du vray ministère de la vraye Eglise de Jésus-Christ, et des vrais sacremens d'icelle; et des faus sacremens de l'église de l'Antechrist, et des additions adjoustées par les hommes, au sacrement du Baptesme. Par Pierre Viret. Par Jean Rivery. 1560;* 1 vol. en 4 livres, in-8o. Préface au conseil de Payerne: 11 f. non chiffrés et 500 p., table des matières: 6 f.

Cet ouvrage a des ressemblances évidentes avec le « De vero Verbi Dei... ministerio. » 1553. (No XXIV.) Il a aussi d'étroits rapports avec le « Manuel ou instruction des curés et vicaires de l'Eglise romaine. » 1564. (No XLIV.) Ce dernier ouvrage s'y trouve tout entier.

Lausanne, Bibl. cant. vaud.; Bibl. Fac. Egl. libre (fonds Herminjard); — Genève, Bibl. E. Strœhlin et Bibl. publ.,; — Paris, Bibl. Soc. prot. français Nos 1467 et 10736; Bibl. Mazarine; Bibl. Sainte-Geneviève; Bibl. nationale; — Strassburg, Univ. Bibl. — Neuchâtel, Bibl. de la ville.

XXXIV. * *De la vraye et fausse religion touchant les vœus et les sermens licites et illicites et notamment touchant les vœus de perpétuelle*

continence et les vœus d'anathème et d'exécration, et les sacrifices d'hosties humaines et de l'excommunication en toutes religions. Item de la Moinerie, tant des Juifs que des Payens et des Turcs et des Papistes et des sacrifices faits à Moloch, tant en corps qu'en âme. Par Pierre Viret. Par Jean Rivery. 1560. Avec privilège. In-8° de 8 f. plus 864 p. plus 18 f.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre; — Genève, Bibl. publ. et Bibl. Strœhlin; — Paris, Soc. du prot. français, N°s 10735 et 266, et Bibl. Sainte-Geneviève; — Breslau, Universitätsbibliothek; — Montauban, Bibl.

Autre édition avec même titre. Marque : un glaive flamboyant. S. l. *Par Jean de Laon. Pour Vincent Ratoire. 1590;* de 864 p.

Lausanne, Bibl. cant. vaud. et Bibl. Fac. Egl. libre; — Strassburg, Universitätsbibliothek; — Paris, Bibl. Mazarine.

Mentionnons encore, comme datant de cette année 1560, un *advertissement* dû à la plume de Viret pour inauguer l'ouvrage suivant de Guillaume Farel : *Du vray usage de la croix de Christ,* Genève 1560.

1561

XXXV. *Le monde a l'empire et le monde démoniacle fait par Dialogues. Par P. Viret. Genève. Jaq. Berthet 1561;* in-8° de 8 f. et 373 p.

Quelques exemplaires portent *Jaq. Brès* au lieu de *Jaq. Berthet.*

La marque typographique de Jaq. Berthet est une tête de mort et une tête de Christ juxtaposées, tenues par une main, le tout placé entre ces mots : *de mort à vie.*

Stuttgart, Oeffentl. Königl. Bibl.; — Strassburg, Univ. Bibl.; — Paris, Bibl. nationale et Arsenal; — Zurich, Stadtbibl.; — Genève, Bibl. publ.; — Lausanne, Bibl. cant. vaud. et Bibl. Fac. Egl. libre (fonds Herminjard).

BULLETIN

THÉOLOGIE

Estlin Carpenter. — Les évangiles d'après la Critique moderne [1].

Il est toujours hautement louable qu'un professeur de théologie mette le résultat de ses études à la portée du grand public et l'achemine lui-même vers une compréhension plus éclairée des phénomènes chrétiens, plutôt que de laisser ce soin à ceux qui, dans leur haine des convictions religieuses, s'emparent des bribes de critique parvenues à leur connaissance et ne se font pas prier pour « éclairer » leur monde à leur manière. Il y a, dans les milieux antireligieux, un zèle d'apostolat bien propre à faire honte aux chrétiens.

Il faut donc être reconnaissant envers M. Carpenter, l'auteur des deux conférences que nous annonçons, comme à leur instigateur et traducteur, M. James Hocart. Cette petite brochure donne réellement, selon les termes de l'introduction, un résumé clair et complet de la grosse question à laquelle elle est consacrée. On appréciera d'un bout à l'autre le souci qu'a l'auteur de montrer les conditions historiques dans lesquelles sont nés les évangiles. La seconde conférence, qui traite du quatrième évangile, nous a paru particulièrement réussie et originale.

Ne pourrait-on pas cependant faire une critique au travail dans son ensemble ? Il n'est pas possible, dans un espace aussi bref, de

[1] Deux conférences par J. Estlin Carpenter, M. A., professeur d'histoire des religions à Manchester College (Oxford). Traduites de l'anglais par James Hocart, pasteur à Bruxelles. — Paris, 1904, Fischbacher, in-8, VII et 87 pages. Prix : 1 fr.

donner une idée suffisante de la complexité du problème; aussi l'auteur est-il amené à donner un caractère trop catégorique à ses affirmations, même aux yeux de ceux qui, comme nous, partagent presque partout ses opinions. Les laïques, visés en premier lieu, ne soupçonneront pas que bien des théologiens ne sont pas de l'avis de M. Carpenter, et n'auront pas entre les mains les éléments de la cause. Un court appendice de M. Hocart, en donnant un ou deux exemples d'interpolations, de variantes, de divergences entre les synoptiques et le quatrième évangile, ne fait qu'accuser la lacune tout en essayant de la combler sur un point. Il sera permis aussi de ne pas être pleinement satisfait par le « résidu historique », la partie positive, où l'auteur, après sa critique des synoptiques, expose ce qu' « a été le vrai Jésus.... Il exerce une étrange influence sur ceux qui souffrent. Les névrosés et les déséquilibrés sont calmés par sa présence ; il fait oublier aux malades leurs douleurs.... » Voilà des termes un peu fades et qui semblent volontairement vagues.

Et néanmoins nous sommes sûr que cet opuscule sera lu avec profit par les laïques, qui y apprendront ce que sont que les évangiles en réalité, comme par ceux dont les études théologiques ne sont plus guère qu'un souvenir : ils retrouveront, enchaînés avec beaucoup d'art et de maîtrise, les problèmes qui se posent au sujet des évangiles ; et les réserves, s'ils en ont à faire, leur viendront d'elles-mêmes au cours d'une lecture facile et captivante.

M. V.

Maurice Goguel. — L'Apôtre Paul et Jésus-Christ [1].

Cet ouvrage est, à notre connaissance, le premier ouvrage théologique de cette nature en langue française. Nous avions, à côté des Vies de Jésus et études sur la vie ou l'enseignement de Paul, des monographies sur telle ou telle partie de la doctrine du Maître ou de son apôtre ; nous avons maintenant le premier volume d'une théologie comparée du Nouveau Testament.

L'auteur veut suivre une méthode exclusivement historique. Mais « le christianisme a une valeur absolue, seulement l'étude théologique ne peut venir qu'après l'étude historique. » Qu'est-ce

[1] *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ*, par Maurice Goguel, licencié ès lettres. Un vol. in-8 de 593 pages, Paris, 1903, Fischbacher.

que G. entend par « étude théologique » et par « étude historique ? » Il est impossible encore de le dire exactement. Nous commençons toutefois à nous demander si la théologie ou plutôt si la dogmatique de G. ne risquera pas de fausser son exégèse en lui imposant *à priori* certaines vues historiques. « Examiner le rapport du paulinisme avec l'enseignement de Jésus-Christ, ce sera... en un certain sens examiner le rapport de la théologie chrétienne tout entière avec la prédication de son fondateur. »

C'est là ce que G. aurait pu dire à la fin de l'ouvrage. Mais placée au début, une telle proposition ne donne-t-elle pas au livre entier un caractère trop tendentiel ? Ne vaudrait-il pas mieux examiner d'abord si la prédication de Jésus est complètement étrangère à la théologie ou simplement aux subtilités théologiques et si, d'autre part, le système théologique de Paul est toujours aussi clair que parfaitement ordonné ?

G. admet les synoptiques comme une source sûre pour nous faire connaître l'enseignement du Christ. En ce qui concerne l'enseignement de Paul, G. admet comme sources sûres : 1 Thessaloniciens, les grandes épîtres, Philémon et Philippiens ; comme sources douteuses : Ephésiens et Colossiens.

La première partie de l'ouvrage traite des conditions générales dans lesquelles le paulinisme est apparu. Paul n'a pas connu le Christ. Il a persécuté les chrétiens par zèle pour Dieu (Philip. III, 6) ; G. aurait pu ici examiner l'opinion de Harnack qui fait de Paul avant sa conversion un *apôtre juif*. De son éducation pharisienne, Paul a gardé, du moins en partie, la croyance au rôle capital de la loi, à l'universalité du péché, à la résurrection, aux Esprits, aux anges et aux démons. Il en a retenu également la tendance à limiter la liberté de l'homme, et la dialectique verbale. Paul admet l'autorité de l'Ancien Testament et l'inspiration prophétique. Il est certain de parler lui-même par l'inspiration du Saint-Esprit. Voilà pourquoi il présente comme ayant une valeur absolue le produit de ses réflexions personnelles. Il partage la croyance à la proximité de la parousie, généralement répandue chez les premiers chrétiens. Mais il ne donne jamais de cette croyance un exposé systématique. Pour Paul, l'objet central de la foi est la mort du Christ, et non pas, comme pour les premiers chrétiens, la résurrection de Jésus (p. 29 s.) Cependant (p. 66) G. nous apprend que Paul a eu conscience de ne pas devoir aux hommes ce qui faisait l'essence de sa piété, la foi au Christ ressus-

cité. Paul ne cite des paroles de Jésus que pour donner des directions pratiques, pour régler des questions de détail (p. 98). Pour Paul l'autorité des conseils et de l'exemple de Jésus paraît dépendre autant de leur contenu que de leur auteur. Nous avouons ne pas comprendre ce que peut être le *contenu* d'un exemple indépendamment de l'*auteur* de cet exemple.

Abordons maintenant, avec la deuxième partie de l'ouvrage, les idées de Jésus et de Paul sur l'essence du christianisme, le péché, la théologie (idée de Dieu), la christologie, la sotériologie, la morale, l'Eglise, les sacrements et la gnose. Pourquoi, pourrait-on demander, G. ne consacre-t-il pas un chapitre spécial à l'eschatologie de Jésus et de Paul ? C'est, croyons-nous, parce que pour G. le royaume de Dieu, au sens eschatologique, est le centre de l'enseignement de Jésus. La double thèse du caractère eschatologique et de la place centrale du royaume de Dieu dans l'enseignement de Jésus divise encore trop les exégètes et constitue une trop petite partie du sujet traité par G. pour que nous la discutions longuement. Bornons-nous à poser à G.une question : p. 111 nous lisons : « Dans la théologie paulinienne le Christ prend la place que le royaume de Dieu occupait dans l'enseignement de Jésus. » Ne pourrait-on dire tout aussi bien sinon mieux : dans la théologie paulinienne le salut est considéré plutôt par rapport au Christ, son auteur, tandis que dans l'enseignement de Jésus, c'est Jésus, le prédicateur du salut, qui expose les rapports de sa personne avec l'objet de sa prédication ? « Jésus, dit G., p. 110, prêche le salut, » Paul enseigne le commencement du salut. Mais qu'est-ce que le salut ? Le salut, d'après l'enseignement de Jésus-Christ, comprend deux éléments distincts : le pardon des péchés et l'entrée dans le royaume de Dieu... Le pardon des péchés c'est la destruction de l'obstacle qui séparait l'homme de Dieu ; l'entrée dans le royaume de Dieu, c'est la réalisation effective du salut (p. 276). Que pense Jésus du péché ? « Pour Jésus le péché est l'état de l'homme qui ne remplit pas le rôle qu'il doit remplir ici-bas (G. aurait dû dire : dans le siècle présent), qui au lieu de s'attacher à Dieu et par là de vivre d'une vie d'amour, de dévouement, de charité (où Jésus a-t-il distingué l'amour et la charité ?) s'écarte de son Père, s'attache aux choses du monde et ne porte pas les fruits que Dieu est en droit d'attendre de lui. »

Nous pensons avoir donné une idée suffisante du soin avec lequel G. a tiré des textes tout ce qu'ils peuvent donner. Aussi

n'examinerons-nous pas en détail le reste de l'ouvrage. Nous présenterons cependant encore une observation. P. 296, G. ne voit pas que Paul ne parle jamais d'une réconciliation de Dieu avec l'homme, mais seulement d'une réconciliation de l'homme avec Dieu, réconciliation dont Dieu est l'auteur et Christ le moyen. Il conclut un peu trop précipitamment à notre avis, de Rom. 8,3 ; 2 Cor. 5,21 ; Gal. 3,2, que pour Paul l'efficacité de la mort du Christ tient à ce que le Christ se substitue au pécheur pour recevoir le châtiment divin. G. conclut en affirmant que Paul a été le créateur de la théologie chrétienne.

Cette création a été un bien. « En enfermant l'essence de l'Evangile dans des formules pour l'empêcher de se perdre, elle l'a conservé à travers des âges de superstition et d'ignorance... C'est parce qu'il a prêché le salut par la foi en Christ que l'apôtre Paul nous paraît avoir été le fidèle disciple de Jésus-Christ. »

Il est regrettable que G. ne mentionne même pas la distinction entre la foi *de* Jésus et la foi *à* Jésus, qu'il ne donne pas une définition de l'expérience religieuse (terme qui revient souvent sous sa plume), qu'il n'examine pas l'influence possible du paulinisme sur la manière dont l'auteur du troisième Evangile a rédigé son récit...

Malgré ces lacunes et ces imperfections, *L'Apôtre Paul et Jésus-Christ* est un livre précieux à consulter pour les pasteurs qui ne peuvent avoir recours aux ouvrages allemands, et qui fait beaucoup espérer de son auteur.

J. Bénazech.

Hippolyte Dreyfus et Mirza Habib-Ulah Chirazi. — Beha-Ullah, le livre de la Certitude (Kitab-el-Ikan)[1].

Ce livre intéressera ceux qui goûtent la poésie de l'Orient, son langage imagé, son mysticisme et le cachet particulier de son inspiration religieuse.

Le béhaïsme est un mouvement réformateur qui prit naissance en Perse, au sein de l'islamisme. En 1852, poussé par les mullahs,

[1] *Beha-Ullah. Le livre de la Certitude* (Kitab-el-Ikan), un des livres sacrés du béhaïsme. Traduit du persan par Hippolyte Dreyfus et Mirza Habib-Ullah Chirazi. — Paris, 1904, E. Leroux, in-16 de VII-212 pages.

le shah persécuta les Babis accusés de fomenter la révolte et les exila en Turquie sous la surveillance du sultan. Pendant son exil à Bagdad, l'un d'entre eux, vénéré sous le nom de Beha-Ullah, — « la gloire de Dieu, » — écrivit, sous l'inspiration de sa foi, le « livre de la Certitude. »

Beha-Ullah considère le passé et remarque, en tous temps et chez tous les peuples, l'attente d'une manifestation de la puissance divine. Mais aussitôt que parut un envoyé de Dieu, les hommes le repoussèrent; ce fut le cas pour tous les prophètes. Au lieu d'avoir la foi et de croire, les hommes, mis en éveil par les signes annoncés, discutèrent les preuves de la manifestation de Dieu. Ils les mirent bientôt en doute. Ce manque de sagesse, cet excès de fausse science provient de l'influence des castes sacerdotales, mues par ignorance ou par amour du pouvoir. Les hommes auraient pu voir l'esprit de Dieu, identique chez tous les prophètes, que ce soit Jésus ou Mohammed; mais ils ne comprirent pas leurs commandements et les transgressèrent, attendant la réalisation de signes, soi disant visibles.

Beha-Ullah interprète dans leur vrai sens les symboles et les prophéties données dans les Ecritures, depuis Noé jusqu'à Mohammed. Lui, le vrai Révélateur, la Nouvelle Manifestation de Dieu, vient réveiller les hommes de leur torpeur, de leur scepticisme. Il a écrit dans ce but plusieurs livres, à la gloire de Celui qui l'a envoyé. Ses doctrines progressent; ce ne sont pas uniquement les humbles qui viennent à lui, comme ils venaient à Jésus, au commencement de son ministère, mais ce sont surtout de puissants personnages, — peu de prêtres, il est vrai, — qui sont gagnés à sa cause. Beha-Ullah en tire gloire, comme du nombre des livres qu'il a écrits.

Le béhaïsme ne se pose pas en adversaire du Coran, car ses préceptes moraux sont nettement inspirés par lui. Il ne s'oppose à aucune religion déterminée; l'œuvre de Beha-Ullah est avant tout la prédication d'un homme pieux, qui désire montrer aux hommes égarés le chemin de la vérité. Son inspiration est par contre nettement anticléricale : conséquence évidente des persécutions que ses partisans eurent à subir, lui le premier, car il paya de sa personne.

Le livre est écrit dans cette forme mystique qui prédomine en Orient; l'allégorie y occupe une large place, et il est difficile parfois de saisir la pensée de l'auteur, étouffée qu'elle est par la ri-

chesse des images et les fleurs de rhétorique entassées autour d'elle. Les préceptes moraux sont noyés par la vague puissante de l'idéalisme.

On peut louer les traducteurs de nous avoir donné, sous une forme agréable à lire, ce livre au souffle généreux et à l'inspiration pleine d'ardeur.

Et. Combe.

Stæhlin. — De l'origine de la Religion [1].

Cette brochure est un intéressant essai de réfutation des théories évolutionnistes concernant le sujet.

L'auteur sent l'importance et l'urgence de la question et ne peut se satisfaire d'un scepticisme positiviste qui aboutit en définitive à exclure du domaine de nos recherches ce qui contient précisément la clef de tout savoir. Mais, effectivement, ni les sciences naturelles ni l'histoire dans le sens restreint du terme ne peuvent rien nous apprendre. Le fétichisme, le naturisme, l'animisme, loin d'expliquer la naissance du sentiment religieux, ne font que prouver son existence préalable puisqu'ils revêtent d'un caractère religieux des objets qui n'ont en soi rien de divin. Max Müller, le premier, a éclairé la voie, bien que sa théorie soit insuffisante et souvent arbitraire. En suivant ses traces, on voit que le langage révèle chez tous les Aryens une même racine désignant le Dieu suprême et que, chez tous, ce Dieu était joint à l'idée du ciel. Quand on remonte au delà des différenciations polythéistes postérieures, c'est le ciel aussi qui apparaît comme la première divinité des autres peuples connus. Telles sont les données de la science. Mais il faut remonter plus haut. La proposition : « le ciel est Dieu » est une synthèse de deux éléments distincts. Pour que l'homme ait joint à l'idée de ciel celle de Dieu, il fallait qu'il eût déjà en lui cette notion de la divinité. Ce rapprochement est un premier anneau de la chaîne mythologique qui aboutira au polythéisme, mais il suppose avant lui un stade où la notion de Dieu existait pure de tout alliage. Il serait contraire à toute analogie qu'elle fût née un jour dans l'homme sans y avoir été auparavant. La religion est donc quelque chose d'absolument originel.

[1] *Ueber den Ursprung der Religion*. Von Lic. theol. Leonhard Stæhlin, Konsistorialrat in Ansbach. München, 1905, Oskar Beck. Une brochure in-8 de 35 pages.

On ne peut pas même dire sans autre qu'elle repose sur la révélation, car la révélation ne peut être perçue et acceptée que si l'homme est déjà religieusement déterminé. Mais pour que cette religion virtuelle devienne réalité actuelle, il faut une influence actuelle venant du dehors : Dieu la produit quand l'homme s'éveille à l'existence.

On voit que par cette conclusion sur la détermination religieuse, M. Stæhlin se rapproche plus qu'il ne croit des adversaires qu'il veut combattre. S'il les critique avec autant de sévérité, c'est, comme il est facile de s'en convaincre, qu'il ne les comprend pas. La psychologie lui est chose totalement étrangère ; quand il a, dans son étude, parlé de sciences naturelles et d'histoire, il pense avoir épuisé les éléments du sujet. Faut-il s'étonner dès lors qu'il condamne aussi prestement l'animisme et le fétichisme en disant que les objets matériels ne peuvent produire ainsi *ex nihilo* le sentiment religieux ? Faut-il s'étonner de le voir écrire : « C'est la même méthode d'explication des origines que celle qui fait provenir le langage, ce signe distinctif de l'esprit raisonnable qu'une mystérieuse puissance créatrice de l'esprit humain a formé, du hurlement animal et de son imitation.... Il serait superflu de démontrer une fois de plus l'absolue impossibilité d'une provenance semblable de la religion.... En tout premier lieu il faudrait répondre que la religion est un phénomène beaucoup trop grand et puissant dans l'histoire de l'humanité pour qu'on puisse expliquer sa naissance par des origines grossières et animales.... On ne peut faire de la stupidité animale le sein maternel de la plus pure connaissance morale » (p. 11). C'est pourtant bien M. Stæhlin qui dit lui-même, vingt pages plus loin, que l'homme est par nature religieusement déterminé. La stupidité du fétichiste n'est donc pas si grossièrement animale....

Ces quelques citations montreront assez le défaut de psychologie dont nous parlions et la confusion de deux ordres de grandeurs qu'on retrouve à diverses reprises. Nous ajouterons que la partie positive, où l'auteur veut établir la communauté chez tous les peuples de la divinité première du ciel, nous paraît très sujette à caution et certainement bien moins rigoureuse que la partie critique où l'on trouve de la finesse d'analyse et des arguments sérieux contre les théories modernes sur l'origine de la religion.

M. V.

WILFRED MONOD. — LIBRES-PENSEURS ET PENSEURS LIBRES[1].

Où M. Monod trouve-t-il donc le temps de faire tout ce qu'il fait, d'écrire tout ce qu'il écrit, de lire tout ce qu'il lit ? Cette petite brochure l'a astreint à dépouiller toute la littérature libre-penseuse parue en France ces dernières années. Et l'on sait ce que cette littérature gaspille l'encre ! Mais c'est précisément ce qui fait la grande valeur de cette œuvre d'indirecte mais saine apologélique, ce qui empêche de l'analyser, mais la rend d'autant plus indispensable à ceux que préoccupe le mouvement des esprits contemporains : il y a là un précieux arsenal de citations et de documents de grand intérêt. A leur lumière le conférencier montre, avec la rigueur et la clarté qui lui sont propres, comment l'esprit humain dégagé avec peine du dogmatisme, qui l'étouffait pour le grand mal de la morale autant que de l'intelligence, s'est vu menacer par un ennemi nouveau qui, sous le nom de Libre-Pensée (avec un trait d'union et deux majuscules) a voulu, sous prétexte de liberté, lui imposer de nouveaux dogmes, instituer des manifestations visiblement calquées sur les cérémonies religieuses, et cela dans un esprit d'étroitesse, d'autoritarisme rappelant trait pour trait le fanatisme des Jacobins. Mais, Dieu merci, les penseurs libres, eux, ont vigoureusement protesté contre ce dogmatisme retourné ; et, quittes à se faire honnir par les sectaires, des hommes comme Berthelot, Séailles, Louis Havet, Jaurès, Guieysse, Vandervelde n'ont pas craint d'affirmer et de répéter que la libre-pensée n'étant qu'une méthode d'investigation, ne peut être anti-religieuse qu'en reniant ses vrais principes.

Tout cela strictement appuyé sur des textes.

Et M. Monod achève en montrant le rôle que les libres-croyants peuvent, dès lors, et doivent avoir dans le domaine de l'émancipation intérieure.

Les voix qui nous parviennent en-deçà des frontières de France sont celles de ceux qui crient le plus fort, et le plus faux. Il sera bon de pouvoir opposer à ces fanatiques de la Raison les belles déclarations de ces hommes dont ils nous lancent toujours les

[1] Conférence prononcée à l'Université populaire de Rouen par W. Monod, membre du Conseil d'administration de la coopération des idées. 2e éd., augmentée d'un avant-propos. — Paris, 1904, Fischbacher, brochure in-8 de XIX et 88 pages. Prix : 1 fr.

noms à la face et qui se trouvent en définitive être bien plutôt de notre côté que du leur. A ceux qui se jettent dans la mêlée cette opération sera facilitée par un heureux index qui termine la brochure. Mais les autres aussi liront avec un intérêt particulier l'Appendice contenant une curieuse liturgie libre-penseuse, des extraits du *Guide des cérémonies civiles* et des *Catéchismes libres-penseurs*.

On ne peut s'empêcher, après lecture, de partager l'optimisme de M. Monod : les fanatiques font sourire et inspirent la pitié plus que la crainte ; avec les autres, si l'on dissipe encore certains malentendus, la paix sinon l'entente sera certainement possible. La pensée libre verra encore de beaux jours en France et ailleurs. Et n'est-ce pas quelque chose de bien significatif qu'une conférence pareille ait pu être prononcée dans une Université populaire ? Cela fait honneur à l'institution ; mais plus encore, peut-être, à l'homme qui sait en être et en rester l'âme, malgré son caractère ecclésiastique, et sans le dissimuler.

M. V.

REVUES

Neue kirchliche Zeitschrift

Novembre 1904.

Rabus: L'esprit divin dans l'âme humaine. (Fin.) — *J. Werner:* La première controverse antinomienne. (Fin.) — *Edm. Hoppe:* Esprit et corps.

Décembre.

Edm. Hoppe: Esprit et corps. (Fin.) — *Nösgen:* L'histoire des religions et le Nouveau Testament. — *Scholz:* Christ en relation avec les Douze, modèle de cure d'âme. — *Ed. König:* Le principal passage chronologique et christologique du livre de Daniel (chap. IX, v. 24-27).

Revue internationale de théologie

Octobre-décembre.

Nic. Petitpied: Mémoire inédit sur la nécessité de combattre la bulle Unigenitus et de convoquer un Concile général (1726). Tiré des archives du séminaire d'Amersfoort. — *E. Michaud:* Ecclé-

siologie de saint Grégoire de Nazianze. — *G. Moog:* Lettres de jésuites. Fin. (All.) — *A. Kiréeff:* Extraits d'une réponse au R. P. Hégoumène Serge. (Trad. du russe). — Rev. *J. Foxley:* La cité de Dieu et notre devoir envers elle. (Angl.) — *E. Michaud:* De la position théologique des anciens-catholiques. — *Le même:* Auguste Sabatier et le catholicisme. — Bibliographie. — *Ed. Herzog:* Les limites territoriales de la juridiction ecclésiastique. (All.) — *E. Michaud:* La crise doctrinale dans l'Eglise romaine actuelle et ses conséquences pour l'ancien-catholicisme. — Table des matières de l'année 1904.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

6e livraison.

Fuchs: Christianisme et lutte pour l'existence. — *Lobstein:* Vérité et fiction dans notre religion.

Rivista Cristiana

Octobre.

A. Meille: A la mémoire du professeur Emilio Comba. — *Eug. Burnand:* L'art religieux italien. (Fin.) — *G. Luzzi:* Le mouvement national des étudiants chrétiens. — *E. Bozio:* Critique et bonheur. — *Luzzi:* Revue du mois.

Novembre.

G. Baye (ci-devant chanoine et professeur de théologie à Rome): Christianisme, évangélisme et catholicisme. (Exposé des motifs qui lui ont fait abandonner l'Eglise romaine.) — *G. Grilli:* Ernest Haeckel. — *Rob. Walker:* Du sens du mot baptiser. Réponse à M. Bosio. — *G. Luzzi:* A propos d'une liturgie du baptême. — *E. Bosio:* Eclaircissements bibliques: « Ne nous induis pas en tentation ». — *L. Colani:* Revue du mois.

Décembre.

G. Grilli: Le progrès. — *U. Janni:* Le problème de l'évangélisation en Italie. — *P. Spemann:* Confessions d'un étudiant. — *E. Bozio:* Eclaircissements bibliques: A propos du chap. XVII de l'Apocalypse. — *L. Colani:* Revue du mois.

Deutsch-evangelische Blætter

Principaux articles de l'an 1904.

Les chiffres romains désignent les livraisons mensuelles. — Chaque livraison se termine par une chronique ecclésiastique du *Dr Erich Haupt*, professeur de théologie à Halle.

Etudes bibliques: — *E. Haupt:* L'épître de Paul aux Galates. I à IV. — *G. Kawerau:* Est-ce vérité ou fiction que Jésus ait été « fils de David ? » IX.

Etudes religieuses, philosophiques et morales: E. Schmidt: La valeur absolue du christianisme et l'histoire des religions. III. *Thümmel:* Nouvelles ornières pour l'instruction religieuse de la jeunesse et vieux scrupules concernant la confirmation. VI. — *F. Loofs*: Qu'est-ce qui doit nous guider dans le choix de la position à prendre dans la vie pratique de l'Eglise? (Sermon académique sur Gal. II, 1-20). VIII. — *S. Sieffert:* Guerre et christianisme. X. — *Kurt Warmuth:* Pascal et la véritable étude de l'homme. X. — *J. Wendland:* La philosophie de Kant et le néokantisme de notre époque. IV. — *A. Rausch*: Socrate et Kant. V. — *Klaiber:* La nouvelle conception du monde de la confrérie de Friedrischshagen (non loin de Berlin). V.

Histoire religieuse. — *F. Loofs:* La crise du christianisme au deuxième siècle. VII. — *G. Kawerau:* Les origines de la fête de Noël. XII. — *W. Sommer:* Les Pseudo-Décrétales, leur contenu, leurs tendances et le succès qu'elles ont eu en droit ecclésiastique. I. II. — *H. Virck:* Frédéric-le-sage et Luther. XI. — *G. Kawerau:* Une accusation portée contre Luther par le P. Denifle. VIII. — *Herm. Tietzen:* A propos de la théologie de Zinzendorf. VI. — *J. Thikötter:* Le piétisme orthodoxe et le rationalisme au siècle dernier. V. — *G. Ecke*: Rationalisme et piétisme au siècle dernier. Réponse à M. Thikötter, avec une réplique de ce dernier. VII. — *S. Westphal:* La conversion du duc Ferdinand d'Anhalt-Kœthen au catholicisme. IX. X. — *K. Lamb:* L'originalité de K. v. Hase comme historien de l'Eglise. XI.

Biographies. — *G. Hœnnicke:* Boniface. IX. — *G. Kawerau:* Luther malade. V. — *Le même:* A la mémoire du landgrave Philippe de Hesse. XI. — *Sodeur:* Bernard de Weimar. VIII. — *J. Jüngst:* John Wesley. VI. — *G. Reichel:* Aug. Gottlieb Spangenberg; son caractère et son rôle dans l'église des Frères. VII. — *E. Haupt:* Louis von Gerlach, caractère religieux. II.

Littérature et beaux-arts. — *Kornrumpf:* Encore le problème de Hamlet. VII. — *Otto Siebert:* L'ouvrage de Kuno Fischer sur Faust (4e édit. en 4 vol.). VII. — *Gerh. Herne:* Le poète Edouard Mœrike. IX.

Questions actuelles. — *W. Kahl:* L'union des églises nationales évangéliques allemandes devant le synode général de Prusse en 1903. I. — *K. Benrath:* L'union plus étroite des églises nationales allemandes. Coup d'œil historique. (Discours académique prononcé à Königsberg.) IV. — Le comte *de Wintzingerode-Bodenstein:* Essai d'entente au sujet de l'attitude de la Fédération évangélique à l'égard de la politique. VIII. — *Siegm. Schultze:* La coopération de l'Eglise et de la Mission intérieure dans le domaine de la vie paroissiale. IX. — *J. Jüngst:* Evêques allemands et enterrements protestants. VIII. — *L. Clasen:* Droits et torts du mouvement religieux connu sous le nom de « Gemeinschaftsbe-

wegung. » XII. — *Stoll:* L'œuvre d'évangélisation du protestantisme allemand à l'étranger. Ce qu'elle est et ce qu'elle devrait être. XI. — *Eckardt:* L'école interconfessionnelle en Autriche. VII.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Octobre.

F. N.: L'argent. — Un réaliste : Le paysan du Hunsrück (suite). — *Arthur Bonus*: La textualité. Réflexions sur un problème d'homilétique et quelques sujets connexes. — *Maurer:* Comment prêcher aux campagnards? — *Baumgarten*: Chronique (Revue du mouvement social pendant l'année écoulée).

Novembre.

F. N.; Juges secrets. — *F. Schwencke:* Le repos du campagnard. Sermon de village sur Hébr. IV, 9-11. — *Hans Vollmer:* Contributions à l'histoire de l'enseignement biblique : 1. Encore l' « ecloga » de Théodule; 2. Les dialogues sacrés de Sébast. Castellion. — *Spiess:* De l'usage à faire, dans la pratique pastorale, de l'idée d'un revoir. — *O. B.:* Un échantillon de discipline ecclésiastique moderne. — *Baumgarten:* Chronique (suite).

Décembre.

M. S.: Compromis. — *X.:* Expériences faites dans la cure d'âme auprès d'un condamné à mort. — *Herm. Gunkel:* L'exégèse de l'Ancien Testament, son but et ses méthodes. — *Baumgarten:* Chronique. (Les efforts tendant à fortifier l'unité et la puissance du protestantisme allemand.)

Zeitschrift für Kirchengeschichte

T. XXVe, 4e livraison.

Rocholl: Orient ou Rome. — *Kalkoff*: Le procès romain de Luther. (Fin.) — *Sommerfeldt:* Ecrits homilétiques de Matthieu de Cracovie. III. — *Ter-Minassiantz:* Quelques remarques sur: Les commencements du monachisme arménien, du Dr H. Thopdschian. — Table.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

T. XXVIII, 1e livraison.

W. Œhler: Les localités et les limites de la Galilée selon Josèphe, (avec carte). — *Gust. Dalman:* Explication de quelques termes techniques relatifs au labour, aux semailles et à la moisson (*ma'anâ*, 1 Sam. XIV, 14; Ps. CXXIX, 3; *shorâ*, Es. XXVIII, 25, etc.). *Le même:* Mesures à grains et mesures de terrain. — *Eberh. Nestlé:* Golgotha (forme de ce nom). — *Le même:* A propos de

l'édition de l'Onomasticon d'Eusèbe par Erich Klostermann. — Bulletin.

Table des matières des Tomes XVI à XXV (1892 à 1902), par *J. Benzinger*. Leipzig 1905, K. Bædeker. — 60 p.

Theologische Studien und Kritiken

Année 1905, 1e livraison.

Von Dobschütz: Sacrement et symbole dans le christianisme primitif. — *Clemen:* Les tables de plomb de Grenade. — *Possner:* L'emploi des péricopes d'Eisenach (Anc. Test.) dans la prédication. — *Berbig:* Documents relatifs à l'histoire de la réformation à Cobourg et en Franconie. — *Brederek:* Le cantique « Wie schön leuchtet der Morgenstern » et ses variantes. — *Muller:* Quelques conjectures sur Ezékiel et les Psaumes. — Bulletin.

2e livraison.

Kirchner: Sujet et nature du pardon des péchés, particulièrement dans la première phase de l'histoire religieuse d'Israël. — *Heinrici:* Les nouvelles « paroles du Seigneur. » — *Berbig:* Actes de l'histoire de la réformation à Cobourg. — *Clemen:* Les leçons de Schleiermacher sur l'encyclopédie théologique. — *Daxer*: La philosophie de Wundt et la religion. — *Soltau:* L'intégrité de la première épître de Pierre. — Bulletin : *G. Ficker:* Les apocryphes de l'Ancien Testament, par André.

Revue philosophique

Chaque numéro se termine par des analyses et comptes rendus, une revue des périodiques étrangers et une liste des livres nouveaux.

Janvier 1905.

A. Fouillée: La raison pure pratique doit-elle être critiquée? — *G. Spiller*: De la méthode dans les recherches des lois de l'éthique. — *Vernon Lee:* Essais d'esthétique empirique: l'individu devant l'œuvre d'art (1er article). — *G. Richard:* Le conflit de la sociologie et de la morale philosophique. — Observations et documents. — Ve Congrès international de psychologie. – Nécrologie.

Février.

Ch. Richet: La paix et la guerre. — *Vernon Lee:* Essais d'esthétique empirique (2e et dernier article). — *Ch. Dunan:* Autorité et liberté. — *M. Halbwachs:* Les besoins et les tendances dans l'économie sociale.

ÉTUDES SUR LA DOCTRINE CHRÉTIENNE DE DIEU

PAR

P. LOBSTEIN

I. — L'ÉTERNITÉ DE DIEU

Stérilité religieuse et insuffisance dogmatique de la doctrine traditionnelle de Dieu. — Nécessité de sérier les questions. — Le problème de l'éternité de Dieu.

I. — *La notion métaphysique de l'éternité divine.* — Analyse critique des solutions proposées par la scolastique ancienne ou moderne. — Prétention commune à toutes ces solutions : valeur objective du jugement porté sur la nature et l'action de Dieu. — Examen de cette prétention. — Relation de Dieu avec le temps. — Théorie kantienne du temps. — Conséquences de cette théorie relativement à la notion métaphysique de l'éternité de Dieu. — Impossibilité d'établir théoriquement la nature objective de l'éternité de Dieu.

II. — *La notion religieuse de l'éternité divine.* — Genèse psychologique et caractère pratique de cette notion. — Le témoignage biblique : riche variété et symbolisme pittoresque de la forme, fécondité religieuse et valeur expérimentale du fond. — Elément essentiel de la piété, la foi en l'éternité de Dieu est une victoire remportée sur le monde temporel et périssable.

III. — *Rapport de la notion métaphysique et de la notion religieuse.* — Ces notions ne représentent pas des ordres distincts de connaissance. — Les théories spéculatives sur l'éternité de Dieu ne constituent pas une preuve propre à fonder la foi, elles sont un symbole destiné à la traduire. — Leur valeur hypothétique et leur caractère critique et négatif. — Vice radical du dogmatisme

scolastique : confusion du phénomène psychologique et de la réalité transcendantale. — Accord du présent essai de solution avec le programme du symbolo-fidéisme.

Il n'y a aucune présomption à affirmer que la doctrine traditionnelle de Dieu n'a pas encore réussi à abandonner les errements de la théologie scolastique. L'empire permanent d'une méthode condamnée par l'expérience chrétienne et par le principe protestant explique la stérilité religieuse et l'insuffisance dogmatique des solutions proposées par les anciennes écoles. Tout essai de réforme tenté sur ce point, toute contribution au renouvellement de la doctrine de Dieu est d'une utilité immédiate et pressante. Les pages suivantes sont inspirées par le désir d'indiquer la voie à suivre pour arriver à un résultat plus fécond et plus conforme aux intérêts de la piété et de la science; peut-être répandront-elles quelque clarté sur une matière obscure et souvent épineuse.

Qu'il nous soit permis de sérier les questions, et de commencer par un point spécial, discuté récemment par deux de nos théologiens les plus éminents[1]. Abstrait et ingrat à première vue, cet essai sur l'éternité de Dieu nous permettra de montrer comment il nous semble qu'il faut poser la question et dans quel sens il importe de marcher pour espérer d'en trouver la solution.

I

Fixons d'abord les traits caractéristiques de la notion qui a cours dans la dogmatique traditionnelle.

Les voies suivies par la réflexion théorique pour s'élever à l'idée de l'éternité divine se confondent avec les procédés par lesquels la théologie rationnelle essaye d'établir les attributs de Dieu. Remontant des effets à la cause, on part de la contemplation du monde contingent et éphémère pour aboutir à la conception de l'être suprême, principe à la fois immuable

[1] M. H. Bois, *L'éternité de Dieu*, dans la *Revue de théologie et des questions religieuses*, 1898, cahier VI, p. 714-734. — M. Ménégoz, dans les *Annales de bibliographie théologique*, 7e année, 1899, p. 1-10.

et toujours agissant de l'univers. Ou bien encore on élève à la plus haute puissance et l'on transporte dans la sphère de la perfection et de l'absolu la réalité qu'on découvre en soi et autour de soi. Ou bien enfin on cherche à définir l'attribut divin en effaçant les limites imposées à la pensée humaine et en procédant par opposition et par contraste.

Ces trois raisonnements que la scolastique appelle *via causalitatis*, *via eminentiæ*, *via negationis*, se rencontrent souvent chez le même théologien et dans le même système sans qu'on se demande toujours s'ils se complètent et se soutiennent ou s'ils se neutralisent et s'excluent. Quoi qu'il en soit, les procédés mis en usage dans chacun de ces trois cas trahissent des préoccupations théoriques et sont dominés par un intérêt spéculatif. Toujours on recherche « la notion qui s'impose, » on se demande comment l'éternité divine « doit être conçue[1] ; » on opère avec des concepts purement formels, on se renferme dans les limites de la réflexion abstraite, appliquée à l'Absolu, à l'Infini, au substratum transcendental de la nature et de l'histoire.

Examinons de plus près les théories élaborées par nos vieux théologiens.

« Dieu est sans commencement, ni fin : donc il est éternel. » Telle est la définition la plus élémentaire de l'éternité divine. On la rencontre chez quelques Pères de l'Eglise et chez plusieurs de nos anciens docteurs[2]. — Les penseurs plus vigoureux n'ont pas eu de peine à montrer à quel point cette formule est insuffisante. Nier simplement le commencement et la fin de Dieu, réduire l'éternité à une durée interminable, c'est précisément la définir à l'aide d'expressions tirées des relations temporelles, c'est encore l'enfermer dans les limites

[1] M. Matter, *Etude de la doctrine chrétienne*, Paris 1892, I, 138.

[2] Justin, *Dialog. cum Tryph.* 5 : *μόνος... ἀγέννητος καὶ ἄφθαρτος ὁ Θεός.* Minucius Felix, *Octavius*, 18 : (Palam est) parentem omnium Deum nec principium habere, nec finem. Hollatius, *Examen theologicum acroamaticum*, éd. Teller, 1750, p. 248 : Interminabilis et permanens essentiæ divinæ duratio. — Reinhard, *Dogm.* p. 100 : Æternitas Dei est illud attributum, quo esse nec cœpit, nec unquam desinet.

du temps, ce n'est pas l'affranchir des lois et des conditions de l'existence finie.

La même critique tombe d'aplomb sur la formule de quelques scolastiques du moyen âge. Ils divisent la succession des siècles en deux périodes séparées par le point mobile que représente le moment actuel : l'une, le passé, ils l'appellent l'éternité *a parte ante;* la seconde, l'avenir, ils la nomment l'éternité *a parte post;* les élus ne peuvent aspirer qu'à la seconde, mais l'une et l'autre sont le partage de Dieu[1]. A ce compte, l'éternité divine n'est que la juxtaposition des siècles, la somme formée par l'addition du passé, du présent et de l'avenir, l'ensemble de la durée successive, c'est-à-dire qu'elle reste toujours emprisonnée dans la catégorie du temps[2].

Aussi essaye-t-on le plus souvent, pour exprimer l'attribut de l'éternité divine, non seulement de supprimer le terme initial et le terme final de la vie divine, mais d'en éliminer toute idée de changement, de succession, de développement : il n'y a pas en Dieu un « ne plus être, » et un « ne pas être encore ; » Dieu n'est ni ancien, ni nouveau ; appliqué à lui, le mot *devenir* a aussi peu de sens que les vocables de commencement, de fin, de durée. Saint Augustin et Boëce représentent ce point de vue ; il se trouve indiqué chez Anselme et Thomas d'Aquin ; il a été repris par une série de dogmaticiens postérieurs[3]. Suivant cette conception, l'éternité divine, négation de toute succession en Dieu, est un présent absolu, une simultanéité parfaite, l'identité indécomposable en laquelle se résolvent et s'absorbent le passé, le

[1] Cf. M. Matter, *Etude de la doctrine chrétienne*, Paris 1892, I, 137-138.

[2] Fénelon, *De l'existence de Dieu*, II, 3 : « Il n'y a en vous, ô vérité infinie, qu'une existence indivisible et permanente. Ce qu'on appelle éternité *a parte post* et éternité *a parte ante*, n'est qu'une illusion grossière : il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. »

[3] Augustin, *Confessions*, IX, 10 ; XI, 16. — Boëce, *De consol. philos.*, V, 6. — Anselme, *Monolog.*, 19. — Thomas d'Aquin, *Summa*, I, 10, 4. — Dans son *Traité de l'existence de Dieu*, Fénelon développe cette idée en un magnifique langage : « En lui rien ne dure, parce que rien ne passe ; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera, mais tout est. Supprimons donc

présent et l'avenir[1]. Pour rendre sensible cette notion qui se dérobe à la pensée, on a recours quelquefois à des images empruntées au monde matériel : l'éternité divine, c'est l'arbre planté au bord du fleuve qui coule toujours, c'est l'étoile polaire d'après laquelle s'oriente le navire, c'est l'océan sans fond et sans rivage qui roule à sa surface les vagues fugitives et les gouttes imperceptibles[2].

Dépouillée de ces symboles, l'idée de l'éternité, ainsi conçue, est purement négative. Des penseurs nombreux essaient de lui donner une signification positive, soit en faisant de Dieu l'auteur souverain du temps, soit en déclarant que Dieu, dont l'essence infinie n'est pas soumise aux relations temporelles, s'accommode, dans ses révélations, aux conditions et aux lois du temps. Augustin s'exprime à plusieurs reprises dans ce sens. Au dix-neuvième siècle, Schleiermacher, en partant de prémisses bien différentes, aboutit à un résultat semblable[3]. Un grand nombre de théologiens s'efforcent de faire la synthèse du terme négatif et du terme positif du problème : affranchi de la limite du temps, Dieu n'en est pas moins l'auteur du temps, et son action, pour s'exercer et se révéler, se réalise sous la forme temporelle, seule accessible aux hommes[4].

pour lui toutes les questions que l'habitude et la faiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenterait de faire.... Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve je m'éloigne toujours de ce rivage qui est immobile. »

[1] Comp Bouvier, *Dogmatique chrétienne*, Paris 1903, I, 143 : « Toute la succession des temps apparaît à l'œil de Dieu dans une simultanéité transcendante. » — M. Matter, *ouv. cité*, I, 138 : « La différence qui distingue l'existence divine de celle des créatures n'est pas quantitative, comme si Dieu avait simplement une durée plus considérable que les créatures ; la différence est qualitative, c'est un autre mode d'existence. »

[2] Voy. Gretillat, *Dogmatique*, I (1888), p. 224-225.

[3] *Der christliche Glaube*, § 52. — Cf. Romang, *System der natürlichen Religionslehre*, p. 260. — Bruch, *Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften*, 1842, p. 177.

[4] Voy. par exemple, A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestan-*

La plupart des dogmaticiens qui énoncent ces propositions ne les considèrent pas comme des définitions purement verbales, ils estiment qu'elles désignent une réalité en Dieu, qu'elles portent un jugement sur sa nature et son action, sur la modalité de sa vie et de son être ; leur formule, pensent-ils, a une valeur objective et traduit une vérité métaphysique. Que faut-il penser de cette prétention ?

Toute tentative de définir objectivement l'éternité de Dieu implique et suppose la réponse préalable à une question souvent débattue : Qu'est-ce que le temps ? Déterminer l'attribut de l'éternité divine, c'est déterminer la relation de Dieu avec le temps. Les théologiens qui datent d'avant Kant ou ceux qui l'ignorent, raisonnent sur l'éternité de Dieu en partant de la notion vulgaire du temps, réalité accessible à nos sens et à notre entendement selon les philosophes dogmatiques, inconnaissable et incompréhensible suivant les philosophes pyrrhoniens.

Depuis Kant, et, grâce à lui, il n'est plus possible de donner dans l'illusion du dogmatisme ou du pyrrhonisme. L'analyse critique des notions du temps et de l'espace est, on le sait, l'un des plus grands titres de gloire du philosophe de Königsberg. Nous tenons pour établie la doctrine kantienne du temps, qu'aucun de ses successeurs ne nous semble avoir ébranlée. Intuition à priori de la raison, antérieure à toute expérience, inhérente à notre constitution mentale, le temps est la forme de la perception interne[1], le cadre dans lequel

tischen Grundsätzen, I (1863), 225-226 ; NITZSCH, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 1896[2], p. 352 ; LUTHARDT, *Die christliche Glaubenslehre gemeinverständlich dargestellt*, 1898, 147-148 ; GRETILLAT, *op. cit.*, I, 226 : « Notre définition de l'éternité divine tend à soustraire l'existence divine aux conditions du temps, mais sans exclure les libres interventions de Dieu dans le temps. »

[1] Nous rappelons que si, d'après l'auteur de la *Critique de la raison pure*, le *temps* est la forme de la sensibilité ou de la perception *interne*, *l'espace* est la forme de la sensibilité ou de la perception *externe*. Les philosophes néocriticistes de l'école de Renouvier et de Pillon repoussent le parallélisme kantien entre l'espace et le temps, considèrent le temps comme la forme nécessaire de toute conscience et de tout esprit, et veulent soumettre Dieu, en son être et en son activité, à la loi du temps sans le soumettre à la loi de l'espace.

cette perception se réalise et sans lequel elle serait impossible. Nous pensons toutes choses dans le temps, mais nous ne saurions percevoir la durée indépendamment de son contenu ; le temps n'est pas l'objet de notre perception : il est une manière de percevoir les objets.

Si telle est la définition du temps, si le temps est une propriété originelle et inaliénable du sujet, si la pensée humaine ne saurait faire abstraction du temps, sommes-nous autorisés à affirmer qu'il en est de même en Dieu ? Oserons-nous soutenir que le processus de la connaissance s'effectue de la même façon en lui ? Aurons-nous la prétention de déterminer comment les phénomènes de la nature et les événements de l'histoire se réfléchissent dans la conscience de Dieu?

A toutes ces questions, on a eu le courage de répondre affirmativement ; et, pour justifier ce passage téméraire de l'homme à l'Etre suprême, on a dit que, l'homme ayant été créé à l'image de Dieu, il est permis de conclure de la personne et de la nature humaine à la nature et à la personne de Dieu. Mais c'est là se méprendre singulièrement sur le sens et la portée des anthropomorphismes en philosophie et en théologie[1]. Sans doute, pour se représenter Dieu, l'homme est obligé d'emprunter des images à la sphère des choses humaines ; mais ces emprunts, ces analogies, qui sont une nécessité psychologique, n'ont pas une valeur métaphysique : ils ne donnent pas une définition de l'être.

Il faut avoir le courage de le confesser : nous sommes incapables de réaliser par la pensée le rapport qui existe entre Dieu et le temps.

Il s'ensuit que la notion de l'éternité se dérobe également à notre conception. Impuissants à porter un jugement sur la vie de Dieu en lui-même, nous ne saurions atteindre la forme et la modalité de son essence ni décider si elle est temporelle, intemporelle, supratemporelle. Si l'on se maintient sur le terrain de la spéculation pure, si on cherche

[1] A. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 1897, p. 397-398. — Ch. Wagner, *Libre-Pensée et Protestantisme libéral*, 1903, p. 140 et suiv.

à établir l'attribut métaphysique de l'éternité divine par la réflexion théorique, on outrepasse les limites imposées à l'entendement humain[1].

II

Une autre voie s'ouvre à nous, qui mène plus sûrement et plus directement au but : c'est la voie religieuse. Elle nous introduit dans le monde de la piété, c'est-à-dire dans la sphère des dispositions subjectives, des émotions du cœur, des déterminations de la conscience, des décisions de la volonté. Non que l'élément de la croyance soit absent et que l'intelligence ne s'exerce pas dans le sanctuaire intime de la religion, mais la pensée y est inspirée et dominée par des intérêts pratiques, par les besoins et les aspirations infinies de la vie intérieure, de la vie de l'âme dans sa riche complexité et ses mystérieuses profondeurs.

Aussi quelle différence entre la genèse de la notion religieuse de l'éternité et les opérations spéculatives ou dialectiques par lesquelles la philosophie ou la théologie rationnelle cherche à s'élever jusqu'à cet attribut de Dieu !

La conception religieuse de l'éternité divine procède d'un instinct spirituel, à la fois réveillé et satisfait par une révélation qui est une délivrance. Jeté sur cette planète, perdu dans un petit canton de l'univers, témoin et trop souvent victime de l'incessante variation des choses, de la fuite infatigable du temps, de la mort qui le menace en lui-même ou dans ceux qui lui sont chers, l'homme a besoin de s'affirmer au milieu du flux universel des êtres et des phénomènes ; il cherche à attacher sa vie éphémère à une vie qui demeure ; ballotté par les flots d'un océan sur lequel il est près de sombrer, il s'efforce de jeter l'ancre pour sauver sa nacelle de la tourmente. « Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque

[1] Bovon, *Dogmatique chrétienne*, tome I (1895), 258 : « Saisi sous l'angle de l'infinité (éternité et immensité), Dieu est inintelligible. » — M. Trial, *Essai d'éducation chrétienne*, 1902, p. 38. — M. Ménégoz, *ouv. cité*, p. 9-10.

terme où nous pensions nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte; et, si nous le suivons, il échappe à nos prises, nous glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous. C'est l'état qui nous est naturel, et toutefois le plus contraire à notre inclination. Nous brûlons de désir de trouver une assiette ferme et une dernière base constante, pour y édifier une tour qui s'élève à l'infini. Mais tout notre fondement craque, et la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes[1]. »

Du fond de ces abîmes, l'âme religieuse jette un cri de détresse, qui est aussi un cri d'espérance et de foi. Dans le sentiment douloureux et tragique de sa condition fragile et éphémère, l'homme cherche un refuge contre l'instabilité des choses et la fragilité de sa propre nature. La contradiction intime, qui fait son tourment et sa gloire, n'est pas une antinomie purement théorique, dont l'intelligence cherche la solution dans une synthèse plus compréhensive; c'est un conflit éclatant dans la vie de l'âme qui ne peut échapper à l'étreinte du temps et triompher des angoisses de la mort qu'en trouvant la paix et la délivrance dans celui qui demeure alors que tout passe. Ce qui pousse l'âme religieuse vers « l'Eternel, » ce qui la jette à ses pieds, ce n'est pas un besoin de curiosité spéculative, c'est l'aiguillon d'une nécessité plus impérieuse, c'est une préoccupation vitale, un instinct de conservation et de salut suprême.

Cet instinct n'est pas une illusion, un besoin qui se perd dans le vide; le croyant y reconnaît une manifestation positive de Dieu : l'aspiration de l'âme humaine vers l'Eternel est une inspiration de l'Eternel à l'âme humaine[2]. Les expressions de la foi et les formes de la révélation sont multiples et variées, tantôt naïves et grossières, tantôt profondes et sublimes; mais ce qui, sous ces formes et ces expressions, se retrouve partout, c'est le besoin de l'être d'un jour qui,

[1] PASCAL, *Pensées*, éd. Havet, tome I (1866 [2]), p. 6.

[2] M. A. RÉVILLE, *Essais de critique religieuse*, Paris 1860, Introduction, p. 16. — BOUVIER, *Dogmatique*, I, p. 106. — SABATIER, *Esquisse*, p. 32 et suiv., 51 et suiv. — M. CH. WAGNER, *Libre-Pensée et Protestantisme libéral*, p. 178-179.

du sein de ce monde fugitif et périssable, s'élance vers une puissance qui le préserve et le sauve du néant. Les « dieux immortels » qui règnent dans les chants homériques, le « rocher des siècles » (Esaïe XXVI, 4) vers lequel les prophètes d'Israël élèvent leurs regards et leurs cœurs, le « Père dans les cieux » auquel s'adresse la prière de Jésus, sont les noms divers, toujours plus élevés et plus purs, que la conscience religieuse de l'humanité a donnés à l'Eternel.

Recueillons, dans les documents de l'ancienne alliance, dans les discours des prophètes et les hymnes sacrés d'Israël, les témoignages émouvants rendus par la foi à l'éternité de Jahveh, dont le nom lui-même est une révélation (Ex. VI, 2-3; III, 14. Comp. Gen. XXI, 33.) Ce témoignage est vraiment l'écho fidèle d'un sentiment religieux aussi spontané que profond : « Seigneur, tu es pour nous un refuge de génération en génération. Avant que les montagnes fussent nées et que tu eusses créé la terre et le monde, d'éternité en éternité tu es Dieu. Tu fais rentrer l'homme dans la poussière, et tu dis : Fils de l'homme, retournez ! Car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier quand il n'est plus, et comme une veille de la nuit. Tu les emportes, semblables à un songe qui, le matin, passe comme l'herbe : elle fleurit le matin, et elle passe; on la coupe le soir, et elle sèche. » (Psaume XC, 1-6.) — La certitude de l'éternité divine, contrastant avec l'instabilité des choses terrestres et la fragilité humaine, rencontre dans d'autres passages de l'Ancien Testament, dans les psaumes, chez le grand prophète inconnu de l'exil, une expression saisissante par sa simplicité et sa grandeur. « Mes jours sont comme l'ombre à son déclin, et je me dessèche comme l'herbe; mais toi, Eternel, tu règnes à perpétuité, et ta mémoire dure de génération en génération.... Je dis : Mon Dieu, ne m'enlève pas au milieu de mes jours, toi dont les années durent éternellement ! Tu as anciennement fondé la terre, et les cieux sont l'ouvrage de tes mains. Ils périront, mais tu subsisteras; ils s'useront tous comme un vêtement; tu les changeras comme un vêtement, et ils seront changés, mais toi, tu restes le même, et tes an-

nées ne finiront point. » (Ps. XXII, 12-13; CII, 25-28.). « Ne le sais-tu pas? ne l'as-tu pas appris? C'est le Dieu d'éternité, l'Eternel, qui a créé les extrémités de la terre; il ne se fatigue point, il ne se lasse point; on ne peut sonder son intelligence.... Qui a fait et exécuté ces choses? C'est celui qui a appelé les générations dès le commencement, moi, l'Eternel, le premier, et le même jusqu'aux derniers âges.... Vous êtes mes témoins, dit l'Eternel, vous, et mon serviteur que j'ai choisi, afin que vous le sachiez, que vous me croyiez, et que vous compreniez que c'est moi : avant moi, il n'a point été formé de Dieu, et après moi, il n'y en aura point. Ainsi parle l'Eternel, roi d'Israël et son rédempteur, l'Eternel des armées : Je suis le premier et je suis le dernier, et hors de moi il n'y a point de Dieu. » (Esaïe XL, 28; XLI, 4; XLIII, 10; XLIV, 6.)

Dans l'esprit des prophètes d'Israël, l'attribut de l'éternité de Dieu n'est pas une forme vide, une abstraction vague et stérile, un concept de l'intelligence essayant d'étreindre et de définir l'Absolu, c'est une notion essentiellement pratique qui, inspirée par la conception téléologique du prophétisme, prend un contenu positif et gagne singulièrement en richesse et en profondeur. La conscience prophétique, arrivée à sa complète et glorieuse maturité, contemple sous l'angle de l'éternité divine les destinées historiques d'Israël, œuvre d'éducation réalisant un dessein constant et progressant vers un but déterminé. Dès lors l'éternité de Jahveh se révèle dans la volonté permanente du Dieu qui préside à la marche de la nation à travers les âges : Dieu, qui a conçu le plan du drame, qui en a formé le nœud, qui en a ménagé les péripéties et qui, dès le début, en a marqué le dénouement, Dieu est éternel en ce sens qu'il reste d'accord avec lui-même, qu'au milieu de toutes les vicissitudes et à travers toutes les catastrophes, il poursuit invariablement l'accomplissement de ses fins suprêmes. « Je suis l'Eternel, je ne change point.... Dieu n'est point un homme pour mentir, ni fils d'un homme pour se repentir. Ce qu'il a dit, ne le fera-t-il pas? ce qu'il a déclaré, ne l'exécutera-t-il pas? » (Mal. III, 6; Nomb. XXIII,

19; comp. 1 Sam. XV, 29.) Qu'on remonte ou qu'on redescende le cours des événements, partout et toujours c'est la même cause souveraine dont on retrouve la présence et l'action : l'éternité de Dieu ne se révèle dans toute sa plénitude que sous la forme de l'inaltérable fidélité du Seigneur. « Confiez-vous en l'Eternel à perpétuité, car l'Eternel est le rocher des siècles.... Sache que c'est l'Eternel ton Dieu qui est Dieu. Ce Dieu fidèle garde son alliance et sa miséricorde jusqu'à la millième génération envers ceux qui l'aiment et qui observent ses commandements.... Quand les montagnes s'éloigneraient, quand les collines chancelleraient, mon amour ne s'éloignera point de toi, et mon alliance de paix ne chancellera point, dit l'Eternel qui a compassion de toi. » (Esaïe XXVI, 4; Deut. VII, 9; Esaïe LIV, 10.)

Cette notion si vivante et si féconde de l'éternité va s'atténuant et s'affaiblissant quelque peu dans les siècles suivants; sans perdre sa couleur religieuse, elle prend parfois une teinte plus abstraite. Cela tient sans doute au fait souvent relevé que l'idée de la transcendance divine s'affirme avec plus d'énergie et enlève, dans la même mesure, au sentiment religieux quelque chose de sa chaleur et de sa naïveté. Cependant on trouve dans les livres apocryphes de l'Ancien Testament des paroles qui semblent un écho à peine affaibli de la voix des prophètes. (Ecclésiastique XVIII, 1; XLII, 19-21; 2 Macch. I, 24-25; Tobie XIII, 6.)

C'est aussi à l'école des prophètes qu'a grandi la pensée de Jésus. Mais ce Dieu, auquel rendent témoignage les David et les Esaïe, le Fils en trouve la révélation la plus intime et la plus directe dans son propre cœur. Le Seigneur du ciel et de la terre (Mat. XI, 25), le Dieu dont le royaume est préparé à ses élus avant la création du monde (Mat. XXV, 34), le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, aux yeux duquel tous les morts sont vivants (Luc XX, 38), est l'Eternel, dont l'inaltérable bonté fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et tomber sa pluie sur les justes et les injustes (Mat. V, 45); sa miséricorde infinie accueille l'enfant égaré et repentant (Luc XV, 20); quiconque perdra sa vie pour l'amonr

de celui qu'il a envoyé, la retrouvera pour toujours, parce qu'il est lui-même l'auteur et le dispensateur d'une vie sur laquelle le monde et le temps n'ont pas de prise. (Mat. XVI, 25-26.) Pour Jésus, l'Eternel n'est pas l'Absolu, l'Indéterminé, pâle entité métaphysique ; c'est le Père céleste dont l'éternité n'est autre chose que l'invariable fidélité et l'amour qui ne se dément jamais. Les attributs divins ne restent pas emprisonnés dans les froides régions de la spéculation pure, ils sont élevés dans la sphère morale et comme baignés de la chaude lumière de la vie religieuse.

Ce caractère essentiellement pratique et vivant se retrouve dans tous les écrits du Nouveau Testament et persiste jusque dans le document le plus récent du recueil canonique. Si la seconde épître de Pierre redit la parole d'un psaume qui affirme l'éternité de Dieu, c'est pour y trouver la preuve de son inlassable patience. « Mes bien-aimés, il est une chose qui ne doit pas vous échapper, c'est que, pour le Seigneur, un jour est comme mille ans, et mille ans sont comme un jour. Le Seigneur ne tarde pas dans l'exécution de sa promesse, comme le pensent certaines personnes; il use de patience envers nous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais que tous viennent à la repentance. » Si l'Apocalypse répète à trois reprises l'hommage rendu par le prophète (Esaïe XLIV, 6) au Tout-Puissant, qui est le premier et le dernier, à Celui qui était, qui est et qui sera. (I, 4-8; IV, 8), c'est qu'elle trouve dans l'histoire dont elle cherche à déchiffrer l'énigme, le témoignage de l'éternité divine : en affirmant l'harmonie préétablie entre l'événement prédit et l'événement réalisé, l'auteur biblique proclame que l'anneau final de la chaîne de l'histoire correspond à l'anneau initial, qu'il y a liaison organique entre chacun des nœuds de la trame, dont Dieu tient les extrémités et dont il domine tout le développement. Aussi l'éternité de Dieu s'affirme-t-elle dans la conception du plan de la rédemption qui, fixé « avant la création du monde », a été manifesté en Jésus-Christ « à la fin des temps. » Le mystère enfin dévoilé de l'économie du salut ouvre à la foi religieuse des perspectives infinies et fait participer les fidèles

eux-mêmes à la vie éternelle, dont le Père est la source intarissable et dont Jésus-Christ est l'organe et le garant. « Béni soit Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, de ce qu'il nous a comblés en Christ de toutes sortes de bénédictions spirituelles dans les cieux. C'est en Christ qu'il nous a élus avant la fondation du monde, pour être saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour, désignés d'avance pour ses fils adoptifs par Jésus-Christ, d'après le bon plaisir de sa volonté, à la louange de la grâce magnifique qu'il nous a faite dans son Bien-Aimé. » (Eph. I, 3-6; 1 Pierre I, 20; Tite I, 2-3; 2 Tim. I, 9[1].)

Ainsi se révèle, dans toute sa richesse, le contenu de l'éternité divine qui se confond avec l'immuable fidélité de Dieu et n'est, à vrai dire, qu'un attribut essentiel de son amour[2]. Le roi des siècles, le Seigneur des Seigneurs, qui seul possède l'immortalité (1 Tim. I, 17; VI, 16; comp. Rom. I, 20; XVI, 25-26), le Père des lumières, en qui il n'y a ni changement, ni ombre de variation (Jacq. I, 17), a de toute éternité préparé le salut de ceux qu'il a destinés à être conformes à l'image de son Fils (Rom. VIII, 29-30.) Dans la réalisation de ce dessein d'amour il reste d'accord avec lui-même : sa vocation et ses dons sont irrévocables; si nous sommes infidèles, il demeure fidèle, car il ne peut se renier lui-même. (Rom. XI, 29; 2 Tim. II, 13.) Parmi les puissances qui se liguent pour nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ, l'apôtre mentionne la vie et la mort, le présent et l'avenir (Rom. VIII, 38), mais il ne les nomme que pour nous les montrer désarmées et vaincues : le temps n'a point de prises sur ceux qui sont en communion de vie avec le Seigneur. « Aucun de nous ne vit pour soi-même et aucun de nous ne meurt pour soi-même; car si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur; si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur; soit donc que nous vivions, soit que nous

[1] Voy. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III (1888[3]), p. 285. — H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, 1897, p. 104-105.

[2] Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion*, 1890[4], p. 12.

mourions, nous sommes au Seigneur. » (Rom. XIV, 7-8.)

Les écrits johanniques célèbrent à l'envi cette victoire remportée sur le monde par la foi qui ne vit plus dans le temps, mais qui dès maintenant possède l'immortalité et jouit de la vie éternelle. « De même que le Père a la vie en lui-même, de même il a donné au Fils d'avoir la vie en lui-même. Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort. Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort... le monde passe, et avec lui sa convoitise, mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement. » (Jean V, 26; VIII, 51 ; XI, 25 ; 1 Jean II, 17. Comp. 1 Jean V, 4, 11-13.) Dans toutes ces paroles, auxquelles il nous serait facile d'en ajouter d'autres, le point de vue de la transcendance métaphysique se trouve remplacé par celui de l'immanence religieuse : l'éternité divine enveloppe et pénètre le temps, elle se révèle à l'âme des croyants, elle s'y réalise dans la mesure de leur communion avec le Père et le Fils. (Jean XVII, 3, 21-26.)

Pourquoi avons-nous recueilli et analysé, plus longuement qu'on ne le fait d'habitude, les témoignages bibliques qui se rapportent à l'éternité de Dieu ? Est-ce pour en faire une mosaïque de *dicta probantia*, un catalogue d'articles de loi qu'il s'agirait d'imposer à notre pensée, afin d'emporter notre assentiment et de gouverner notre croyance ? En aucune façon. Nous estimons qu'il faut rompre sans retour avec l'usage funeste de la preuve scripturaire transformée en oracle divin, dont l'autorité extérieure asservit la conscience et l'intelligence. Si nous avons reproduit les traits essentiels de la conception de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est parce que nous y trouvons l'expression classique de la notion religieuse de l'éternité divine.

Ce qui frappe d'abord, c'est la forme concrète, pittoresque, à la fois poétique et populaire que revêt la pensée des écrivains sacrés. Nulle prétention à une définition scientifique, nulle préoccupation doctrinale, pas la moindre velléité d'une connaissance purement théorique. Prophètes, psalmistes, apôtres ont le sentiment d'un au-delà qui dépasse leurs pa-

roles, d'un arrière-fond mystérieux et sublime que la pensée humaine ne fait qu'entrevoir et qu'il ne lui est pas donné de traduire d'une manière adéquate. « Dieu est grand, mais sa grandeur nous échappe, le nombre de ses années est impénétrable. » (Job XXXVI, 26.) Le vêtement naturel de l'idée religieuse de l'éternité divine, c'est l'image, le symbole.

L'âme inspiratrice des paroles bibliques, la puissance intime qui crée l'image et suscite le symbole, ce n'est pas la curiosité spéculative qui sonde les profondeurs de l'être divin saisi en lui-même, abstraction faite de ses manifestations et de sa volonté positive. Rien de moins désintéressé et de moins objectif que ces hymnes qui célèbrent l'éternité divine[1]. Ce qui vibre dans chaque note de ces cantiques merveilleux, c'est l'émotion personnelle qui rapporte à elle-même ce qu'elle pressent des attributs de Dieu. L'âme religieuse ne s'abîme pas dans la contemplation calme et sereine de l'éternité divine. Si elle l'adore, c'est parce qu'elle y trouve un refuge, un asile inaccessible aux atteintes du temps, un roc sur lequel elle s'appuie au sein de l'écoulement universel. Nous ne saurions trop le répéter : la notion religieuse, la notion biblique de l'éternité divine exprime une vérité dont le chrétien fait l'expérience dans la mesure où il s'y livre et où il la laisse agir sur sa vie intérieure : la foi à l'éternité de Dieu est un élément essentiel de la piété.

C'est dire que cette foi engage notre personnalité tout entière, notre conscience, notre volonté, notre cœur. L'intelligence y a sa part et y joue son rôle, mais elle ne dicte pas ses arrêts à la foi, elle en reçoit et en traduit les inspirations. La foi à l'éternité de Dieu n'est pas une croyance qui a pour

[1] Dans les développements des philosophes, le caractère pratique et subjectif de la notion de l'éternité divine s'efface presque complètement. FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, II, 3 : « O Etre ! ô Etre ! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne, mais elle me console. Je me trouve devant vous, comme si je n'étais pas ; je m'abîme dans votre infini ; loin de mesurer votre permanence par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire vous-même. » Ce passage est très intéressant : la velléité d'une conception pratique, qui perce au début, s'évanouit aussitôt dans la contemplation objective de l'Etre en soi.

objet une perfection de l'être divin, conçue indépendamment des dispositions du sujet, c'est un acte moral qui se réalise par le don de tout notre être spirituel. Croire à l'éternité de Dieu, ce n'est pas spéculer sur l'essence de Dieu, définir la modalité de son action, se rendre compte de ses relations avec le temps, surprendre les secrets de sa vie transcendante. Croire à l'éternité de Dieu, c'est se confier à une volonté qui ne connaît ni défaillance, ni précipitation, ni recul, mais qui poursuit invariablement la réalisation d'une fin suprême, l'avènement d'un règne de justice, de paix et d'amour. Croire à l'éternité de Dieu, c'est entrer nous-mêmes en relation personnelle et vivante avec ce Dieu qui nous sauve de l'inconstance et de la caducité des choses périssables, en nous élevant au-dessus des souvenirs du passé, des agitations du présent, des inquiétudes de l'avenir : croire à l'éternité de Dieu, c'est avoir part dès ici-bas à la vie éternelle[1].

Une foi pareille est bien réellement une victoire remportée sur le monde (1 Jean V, 4) : elle triomphe de tout ce qui peut être saisi sous l'angle du temps. Mais cette victoire n'est pas remportée sans combat. Toujours l'empire de ce qui tombe sous les sens tend à éloigner la piété de son centre de gravité et à l'entraîner dans le courant des choses visibles et passagères. Toujours il faut que la foi se relève et se ressaisisse, rallumant sa flamme au foyer divin d'où elle émane, retrempant ses forces dans la communion avec celui qui, vivante image du Père, est lui-même un messager d'éternité, puisqu'en lui toutes les promesses de Dieu sont oui et amen, et qu'il demeure le même, hier, aujourd'hui, à jamais (2 Cor. I, 20; Héb. XIII, 8.) Si la foi à l'éternité divine était essentiellement une croyance, l'épreuve d'une lutte incessamment renouvelée lui serait épargnée; une fois acquise, elle n'aurait plus besoin que d'être établie plus solidement à l'aide d'arguments plus forts et d'une méthode plus rigoureuse; la démonstration faite, il n'y aurait plus lieu d'y revenir; exprimée par une formule correcte et précise, elle entrerait

[1] M. Kaftan, *Dogmatik*, 1897, p. 175.

définitivement dans notre patrimoine intellectuel; il suffirait d'avoir une raison saine et une mémoire sûre pour conserver pur et intact ce précieux dépôt. Mais telle n'est pas la nature de la foi chrétienne. La vérité religieuse qui en est l'objet n'est pas une possession de tout repos; partie intégrante de notre vie spirituelle, elle essuie les atteintes, subit les éclipses, traverse les défaillances auxquelles est sujette notre piété. L'incrédulité, qui sans cesse nous guette et à laquelle trop souvent nous succombons, n'est pas une faiblesse de l'intelligence, elle est une infidélité du cœur. Douter de l'éternité de Dieu ou la nier, c'est manquer de confiance en l'Eternel, car c'est s'attacher aux choses visibles qui ne sont que pour un temps, c'est adorer et servir la créature au lieu du Créateur béni éternellement. (2 Cor. IV, 18; Rom. I, 25[1].)

III

Notre analyse de l'idée métaphysique et de la notion religieuse de l'éternité de Dieu pose à la réflexion un dernier problème. Quel rapport y a-t-il entre l'une et l'autre idée? Sommes-nous en présence de deux ordres de connaissance? Y a-t-il entre les deux notions dualisme irréductible? Ou est-il possible de trouver une synthèse supérieure qui les embrasse et les concilie?

Consultons l'expérience de l'homme religieux, la foi du chrétien. Cette expérience, cette foi, il ne la doit pas à une opération intellectuelle et il ne la fonde point sur une base théorique. Sous l'aiguillon d'une nécessité pratique, d'un intérêt vital, par un acte de confiance, élan instinctif de l'être près de périr[2], l'âme religieuse s'élance vers l'Eternel, dont elle saisit et embrasse la révélation libératrice et victorieuse.

Bien comprise, se renfermant dans les limites que lui trace

[1] Voy. outre les chap. de RITSCHL et de KAFTAN cités plus haut, H. SCHULTZ, *Die Lehre von der Gottheit Christi*, 1881, p. 589-590; *Grundriss der evangelischen Dogmatik*, 1897, § 10, p. 23. — M. REISCHLE, *Christliche Glaubenslehre in Leitsätzen für eine akademische Vorlesung entwickelt*, 1903, p. 73; M. HACKENSCHMIDT, *Der christliche Glaube*, 1901, p. 69.

[2] SABATIER, *Esquisse*, p. 363.

son objet, la théologie a pour mission d'exprimer d'une manière complète et exacte les réalités religieuses dont la certitude intime lui est donnée par la foi. Les formules par lesquelles le dogmaticien essaie de définir les attributs de Dieu n'empruntent pas leur contenu à un système philosophique ou à une théologie rationnelle, elles le puisent au cœur même de la vérité évangélique assimilée par la conscience chrétienne. Il s'ensuit que notre conception dogmatique de l'éternité divine nous est imposée par la foi religieuse, qui a rencontré son expression classique dans les livres saints, et que nous avons analysée dans les pages précédentes. Si nous ne sommes pas arrivés à la conviction de l'éternité de Dieu par la voie discursive du raisonnement et de la démonstration théorique, si cette conviction est un fruit de la piété alimentée par la révélation, il est bien évident qu'il faut conserver à notre formule dogmatique le caractère subjectif, pratique, téléologique qui est la marque distinctive de toute foi religieuse.

Mais qu'est-ce à dire? Condamnerons-nous l'effort tenté par nos philosophes ou nos théologiens pour s'élever à la notion de l'éternité divine? Nullement, à condition qu'on ne se méprenne pas sur le sens et la portée de ce travail de l'intelligence. Les spéculations métaphysiques de nos scolastiques anciens ou modernes ne constituent pas un argument, une preuve; toutes ces théories ne sont intéressantes que parce qu'elles sont la description d'un mouvement de l'âme, d'un acte de foi. « Ce qu'on appelle l'argument métaphysique, dit excellemment E. Schérer[1], est uniquement l'analyse d'une intuition. Et quel rapport y a-t-il, je vous prie, entre un calcul et une intuition? Quel rapport entre un procédé de démonstration qui opère successivement, logiquement, et le mouvement spontané de la foi, c'est-à-dire précisément l'adhésion à ce qui n'est pas démontré? Quel rapport entre l'élan de l'âme embrassant son Dieu et le syllogisme? »

Soyons plus modestes, nous n'en serons que plus forts : le rôle de la dogmatique consiste à traduire fidèlement l'ex-

[1] *Mélanges de critique religieuse*, 1860, p. 393.

périence en vertu de laquelle nous affirmons l'éternité de Dieu, à analyser les éléments de la foi chrétienne au Dieu éternel. On ferait fausse route en s'imaginant que le résultat de cette analyse porte sur Dieu considéré en lui-même, sur son existence objective, sur les modalités de sa vie et de son action. La foi religieuse saisit le Dieu qui entre en communion avec elle, et la théologie chrétienne s'applique à exprimer ce rapport. Mais gardons-nous de confondre la description et la démonstration. Les théories élaborées pour définir l'éternité divine ne sont pas une preuve propre à établir la foi, elles sont un symbole destiné à la traduire. L'immense majorité des théologiens prennent le phénomène psychologique pour la réalité transcendantale ; ils se font illusion sur la valeur de leurs doctrines, en leur attribuant un contenu objectif et absolu, alors qu'elles n'ont qu'une valeur relative et formelle. Ramenées à leur vraie signification, ces théories sont essentiellement critiques et négatives; le théologien, partant des réalités spirituelles que saisit la foi, élimine toute solution inconciliable avec la révélation dont il a acquis la certitude religieuse. Dans le cas présent, il affirmera que Dieu ne saurait être soumis aux lois et aux conditions de ce qu'est pour nous le temps ; il n'en soutiendra pas moins que, pour se manifester à l'homme, l'Eternel adapte ses révélations aux formes seules accessibles à l'esprit et à la conscience de la créature. Cette double thèse n'est pas pour lui un axiome de la raison théorique, elle est un corollaire de la foi religieuse, ou plutôt elle est la formule qui traduit dans le monde de la pensée une vérité d'expérience ; elle ne nous apprend absolument rien sur les mystères de la vie transcendante de l'être divin, elle ne fait que signaler les deux écueils que doit éviter la foi. C'est dans ce sens que cette double thèse a une portée critique : elle ne veut pas être une définition, elle est une simple limite.

Essayera-t-on de l'ébranler ou de la combattre en alléguant le principe de contradiction ? M. Bois l'a entrepris. « On aura beau dire et beau faire, dit-il, on aura beau, pour soutenir l'insoutenable, accumuler les subtilités et les logomachies,

on n'arrivera pas à faire tenir dans un seul et même Dieu en un seul et même instant un Dieu temporel et un Dieu intemporel[1]. » — Cette objection serait irréfutable si les termes employés, les formules du Dieu temporel et intemporel, pouvaient exprimer un jugement objectif sur l'être et la nature de Dieu, sur la forme de son activité, sur son rapport avec le temps. Mais cette question est insoluble, et toute prétention à y répondre repose sur une conception de l'anthropomorphisme dont nous avons reconnu l'inanité.

Le vice radical de la théologie scolastique consiste précisément dans la confusion perpétuelle du point de vue subjectif et psychologique et du point de vue objectif et métaphysique. Là réside aussi le πρῶτον ψεῦδος, la faute initiale de la subtile et spécieuse étude de M. Bois sur l'éternité de Dieu. Qu'il nous soit permis d'en relever un point essentiel qui fera saisir sur le vif le procédé du savant dialecticien.

« Au nom de la raison comme au nom du christianisme, il est souverainement important, indispensable de le proclamer : Dieu est dans le temps, Dieu est temporel. Un Dieu qui vit dans le temps, c'est un postulat essentiel de la morale et de la religion chrétiennes[2]. » Il y a, dans ces affirmations, deux ordres d'idées qu'il importe de distinguer. Avec M. Bois nous soutenons que la piété ne saurait se passer d'un Dieu dont l'action s'exerce dans le temps. En effet, si, d'une part, il existe une Providence, si cette Providence intervient dans le cours des événements, si ses effets se réalisent et se révèlent dans la nature et dans l'histoire; si, d'autre part, Dieu a voulu que le temps fût la catégorie inhérente à notre constitution mentale, l'intuition primordiale de notre raison, la forme de notre sensibilité interne, il faut que toute communication effective de Dieu à l'humanité s'assujettisse aux contingences de la création finie, partant qu'elle revête le caractère d'une manifestation temporelle. Une révélation divine qui n'entrerait pas dans le cadre tracé par le Créateur à l'organisation intellectuelle et morale de l'humanité, serait inac-

[1] *Etude citée*, p. 719.

[2] *Etude citée*, p. 718.

cessible à notre pensée et à notre conscience; une action de la Providence qui n'aurait pas lieu dans le temps n'aurait pas de prise sur les hommes qui vivent dans le temps; elle serait comme si elle n'existait pas.

Mais c'est à cela que se réduit le postulat de la piété et de la morale; c'est là qu'il s'arrête. Ni la foi religieuse ni la conscience morale n'ont le droit ou le pouvoir de franchir ces limites. M. Bois ne veut pas se résigner; il transforme le postulat moral et religieux en une thèse objective et métaphysique sur la modalité interne de la vie divine. Nous pensons au contraire que nous ne sommes pas qualifiés pour nous prononcer sur le terme transcendantal du problème. Cette accommodation de l'Eternel aux concepts de notre nature finie a-t-elle un retentissement, un contre-coup au sein de la vie intradivine? L'action de la Providence se déployant dans le temps, afin de se rendre perceptible à la créature, emporte-t-elle une modification dans les insondables profondeurs de Dieu? Quelle est la nature de cette modification? M. Bois croit le savoir et a bien voulu nous le dire. Mais nous osons lui demander comment il l'a appris. Aurait-il réussi à s'affranchir de sa condition de créature bornée dans le temps? Aurait-il pris lui-même son point d'appui en-dehors et au-dessus de l'humanité? Autant vaudrait lui demander s'il a pu sauter hors de son ombre.

Mais il y a plus. En affirmant que Dieu est temporel, en tirant de cette proposition une série de conséquences qui ont donné le vertige à plus d'un lecteur, en attribuant à Dieu successivement deux éternités, l'éternité simultanée d'abord, puis l'éternité successive, M. Bois fait bon marché d'un autre postulat de la piété et de la morale, lequel n'est pas moins important que celui dont il se montre si justement préoccupé. Oui, disons-nous avec lui, il faut que l'action divine s'adapte aux conditions de la mentalité humaine, il faut que Dieu se révèle dans le temps pour se rendre sensible à notre âme; oui, la réalité de la religion et de la morale est à ce prix. Mais ce qui n'est pas moins essentiel à la piété et à la morale, c'est la conviction que les bornes tracées à l'esprit

humain, ne sont pas des limites imposées à la Providence divine. Si son action s'exerce et se révèle dans le temps, l'Eternel n'est pas soumis aux atteintes et aux vicissitudes du temps. Comment l'âme religieuse pourrait-elle avoir confiance en Dieu, si elle n'avait pas l'assurance qu'il n'y a en lui « ni changement, ni aucune ombre de variation? » N'est-ce pas là le nœud vital de la notion biblique de l'éternité de Dieu? Que deviennent ces vérités nécessaires, dans la théorie savamment échafaudée par la dialectique de M. Bois sur le principe de non contradiction? « L'éternité simultanée de Dieu a eu une fin, mais n'a pas eu de commencement. L'éternité successive de Dieu a eu un commencement, mais n'aura pas de fin[1]. » En vérité, en présence de l'intrépidité de pareilles assertions, on se demande par quelles grâces d'état le hardi professeur a été initié aux mystères de Celui dont les pensées sont au-dessus de nos pensées, comme les cieux sont élevés au-dessus de la terre.

Une saine théorie de la connaissance religieuse met le dogmaticien à l'abri de ces tentations ambitieuses et funestes. Nous avons essayé de poser quelques jalons sur la voie que nous a indiquée une expérience théologique souvent renouvelée : c'est la route royale de la foi chrétienne et de la liberté dogmatique. Elle se rencontre avec celle que suivent les théologiens qui, partis de points différents de l'horizon scientifique, ont depuis lors marché la main dans la main et travaillé à la même œuvre de concentration religieuse et

[1] *Etude citée*, p. 733. Voy. FÉNELON, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, seconde partie, article 3 : « Il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feroient pas plus qu'une seule : une éternité partagée qui auroit une partie antérieure et une partie postérieure ne seroit plus une véritable éternité ; en voulant la multiplier on la détruiroit, parce qu'une partie seroit nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheroient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au-delà ; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité, l'anéantit : qui dit éternité ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables : ils ne peuvent être comparés ; et on est séduit par sa propre faiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées. »

d'affranchissement spirituel. Conçu longtemps avant qu'on eût prononcé les noms de *symbolisme* ou de *fidéisme*, le présent essai n'en est pas moins une application conséquente du programme *symbolo-fidéiste*. Il nous sera permis de le constater : l'accord aussi involontaire que complet sur un point de cette importance, ne constitue pas, il est vrai, un argument ou une preuve, il n'en est pas moins une présomption favorable et un heureux augure.

(*A suivre.*)

JEAN-ÉLIE BERTRAND

1713-1797

Quelques pages de l'histoire des idées philosophiques, théologiques et morales dans la Suisse française, à la fin du dix-huitième siècle

PAR

PAUL DUMONT

pasteur à Cortaillod.

L'histoire des idées philosophiques et morales dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, comme celle de toutes les périodes auxquelles un penseur de génie n'a pas imprimé sa puissante individualité, n'est pas facile à exposer. Elle ne présente sans doute pas un intérêt aussi vif que celle qui l'a précédée ou celle qui l'a immédiatement suivie ; aussi, pendant longtemps, n'a-t-elle guère attiré l'attention des historiens de la philosophie. Les efforts et les investigations de ceux-ci se sont portés avant tout vers les deux sommets de la pensée au dix-huitième siècle : Leibniz et Kant.

Il serait néanmoins injuste de jeter le discrédit sur toute la période qui s'étend de la mort de Wolff à l'apparition de la *Critique de la raison pure*, sous prétexte qu'il ne s'y rencontre aucun penseur de génie et que la philosophie n'y présente pas de caractère très marqué d'originalité. La connaissance de l'histoire des idées pendant cette période est nécessaire à qui veut comprendre la formation de la philosophie

nouvelle, l'évolution de la pensée de Kant, son passage du sommeil dogmatique au réveil criticiste. D'ailleurs, à côté de cette pléiade d'auteurs qui, comme le marquis d'Argens, écrivaient des ouvrages de philosophie « à l'usage des cavaliers et du beau sexe, » ou de ce chevalier qui pendant la guerre de Sept-ans ne trouvait rien de mieux que d'enregistrer « die Geschichte meines Herzes [1], » il s'y rencontre aussi un nombre respectable de penseurs, d'un caractère profondément sérieux, et dont les œuvres méritent d'être lues encore aujourd'hui. On n'étudiera pas sans intérêt, par exemple, les écrits de Lessing, de Mendelssohn, des Suisses Mérian, Sulzer et Béguelin, de Lambert de Mulhouse, tout autant d'écrivains qui permettent de mieux comprendre le développement de la pensée du grand philosophe de Königsberg.

Pour l'histoire générale des idées pendant cette période, nous renvoyons aux remarquables travaux allemands de Ed. Zeller [2], Kuno Fischer [3], Windelband [4], Ed. Erdmann [5], Ueberweg [6], B. Erdmann, Falkenberg, Max. Dessoir. Les œuvres françaises de De Gérando [7], de Damiron [8] et de D. Nolen [9], pour ne citer que celles-là, peuvent également être consultées avec profit. En outre, les ouvrages de Bartholmèss [10] et de Harnack [11] sur l'Académie de Prusse, ainsi que les quelques monographies parues ces dernières années sur tel ou tel penseur de second ordre, apportent une utile contribution à la connaissance de l'histoire philosophique et morale de cette époque.

[1] M. Dessoir : *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, t. I. p. 63.

[2] *Geschichte der Philos. seit Leibniz.*

[3] *Geschichte der neueren Philos.*

[4] *Geschichte der neueren Philos.*

[5] *Grundriss der Geschichte der Philos.*

[6] *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit* (bearbeitet von Heinze).

[7] *Histoire comp. des systèmes de la phil. moderne.*

[8] *Mémoires pour servir à l'histoire de la philos. en France au dix-huitième siécle.*

[9] *Les maîtres de Kant.*

[10] *Histoire philosophique de l'Academie de Prusse*, particulièrement sous Frédéric-le-Grand.

[11] *Geschichte der königl. preussich. Akademie der Wissenschaften zu Berlin.*

Il ne sera peut-être pas sans intérêt de rechercher comment notre pays, la Suisse romande en particulier, participa au mouvement général des idées de l'époque et dans quelle mesure il subit l'influence des philosophies régnantes à la fin d'un siècle que l'historien Daguet considère avec raison comme « le plus riche et le plus fécond de tous en grandeurs intellectuelles [1]. »

Dans ce but, nous nous sommes arrêtés à l'étude d'un penseur de second, ou même de troisième ordre, aujourd'hui complètement ignoré, mais qui, par son éducation, par ses voyages, par ses relations étendues avec plusieurs des plus célèbres écrivains de son temps, par son talent de compilateur et son active collaboration à certaines œuvres importantes de son siècle, par sa plume féconde, par l'ascendant qu'il exerça sur certains de ses contemporains, reflète assez bien l'esprit régnant dans notre petite patrie romande aux approches de la Révolution française.

Rappelons d'abord les principaux traits de la vie d'Elie Bertrand dont les œuvres multiples et jusqu'au nom lui-même semblent recouverts du voile de l'oubli.

* * *

Confondu à diverses [2] reprises avec son homonyme Jean-Elie Bertrand, son neveu, qui eut des démêlés avec la classe de Neuchâtel au sujet de la publication qu'il avait faite du *Système de la nature*, notre savant est aujourd'hui mieux connu, grâce à la découverte d'un autographe publié en 1855 par Roger de Guimps [3]. Ce document nous donne le tableau d'une vie fort diversement jugée et qui fut, dans tous les cas, très mouvementée, brillante et heureuse.

Le voici en entier.

« Je suis né, écrit-il, l'année 1713, au mois de may, le 13e.

[1] A. Daguet, *Histoire de la Confédération Suisse*, p. 200.

[2] En particulier par Fritz Berthoud dans son ouvrage : *Jean-Jacques Rousseau au Val-de-Travers.*

[3] *Elie Bertrand d'Yverdon*, broch. — Yverdon, 1855.

» On m'a dit que j'ai été nourri trois ans au Moulin de Chavornay.

» J'ai été mis en pension à Goumoëns, pour être instruit par Lafoux, suffragant du pasteur, où je n'appris rien (ce ministre suffragant était réfugié, pauvre et sans conduite).

» Remis chez de Neuville, prosélyte régent à Orbe, plus appliqué à la pêche et à la chasse qu'aux progrès de ses disciples, je n'en fis aucun.

» Enfin, je fus mené en 1726, à Lausanne, où, sentant mon ignorance, je m'appliquai avec une excessive ardeur, levé à quatre heures du matin, mais sans méthode et sans règle ; d'où est résulté que j'ai connu les langues sçavantes plutôt par l'usage que par principes.

» Je fus reçu à la communion par le professeur Ruchat, à Noël, 1727.

» Je suis devenu proposant à Lausanne, en 1731. Je suis allé à Genève en 1732. Reçu pour instituteur du fils unique de M. Rilliet-Boissier, trois fois syndic, etc.

» Je fus choisi en 1733, pour Préteur ou Chef des étudiants de l'Académie de Genève.

» Je suis parti pour la Hollande au printemps 1735, sur le bateau de M. Mandrot d'Yverdon, avec Allaman, devenu ensuite professeur d'histoire naturelle à Leyde, directeur du Cabinet.

» Indiqué par le pasteur Chay et choisi par le Comte Wassenaer-Tuckel pour gouverveur de son fils aîné.

» Je suis revenu de la Hollande en Suisse dans l'été 1738.

» Retourné à Lausanne pour me préparer pour les épreuves.

» Reçu l'imposition des mains le jour de Notre-Dame de Mars 1740.

» Obtenu le poste de Ballaigue en septembre 1740, distant de deux lieues d'Orbe, d'où je l'ai rempli régulièrement.

» Etabli pasteur à Berne en 1744, inopinément, sans concours, après y avoir prêché deux ou trois mois comme suffragant de Thomasset, qui, quoique retirant deux pensions, ne me donna rien.

» Agrégé à l'Académie royale de Berlin en 1752; reçu l'annonce par des lettres de Maupertuis et de Formey, secrétaire perpétuel.

» Arrivée des Comtes Moriszech chez moi inopinément, en 1762; fils de la grande chambellane de Lithuanie, née Comtesse Zamoïska, fille de la princesse Wisniowieska.

» Reçu du roi de Pologne, Stanislas-Auguste Poniatowski, un brevet de Conseiller intime de la cour, avec une invitation pour me rendre à Varsovie, 5 mars 1765.

» Après avoir demandé des conseils à mon frère, à quelques amis de Berne et d'ailleurs, et surtout celui de ma femme, je me déterminai à quitter mon poste, et, ayant fait mes conditions avec madame la Grande chambellane, par écrit, j'ai demandé ma démission à L. L. E. E. du Sénat, au mois de juin 1765.

» Parti de Berne en juillet 1765. Voyage de Lyon avec les deux comtes et trois domestiques ; voyage des provinces méridionales de la France ; ensuite à Berlin ; de là à Dantzik, Thorn, etc. — A Varsovie au commencement d'octobre.

» Reparti de Varsovie au milieu de mai 1766, avec les deux comtes et un gentilhomme nommé Cieciscerwsky, secrétaire du comte Zamoïski. Voyage en Hollande, en Flandre et en Angleterre. De Londres, dans les provinces britanniques ; retour à Londres pour visiter la Tour des ministres.

» Départ de Londres pour Douvres, Calais et Paris, en novembre 1766. Départ de Paris pour la Suisse, par Dijon et Besançon, en avril 1767, ayant la fièvre depuis plus de quinze jours. Arrivée à Yverdon pour le 28 avril 1767, n'ayant plus de fièvre.

» Au mois d'août 1767, parti d'Yverdon pour parcourir toute l'Italie ; à Venise en décembre ; à Vienne, en Autriche, de janvier à juillet 1768.

» Agrégé par la diète de Varsovie à la noblesse polonaise par l'Indigénat.

» Parti de Vienne en juillet 1768 pour Varsovie par Olmütz, Cracovie, etc. ; de là à Wisniowick, par Lublin ; retour en

Suisse par Varsovie, la Grande Bretagne, Breslau, Prague, etc., arrivée à Champagne en novembre 1768.

» Frappé d'un coup apoplectique le 23 février 1787, j'ai été remis sur pied deux ou trois mois après, avec un peu de force et de paralysie sur la jambe et le bras gauche, et sur la lèvre supérieure ; j'ai perdu l'œil droit, et le gauche a été fort affaibli ; ils sont souvent affectés de doulenrs.

» J'ai conservé, par un effet de la bonté de Dieu, la mémoire et l'intelligence. Dans cet état, j'attends avec résignation, sans inquiètude comme sans crainte, le moment où la miséricorde de Dieu m'appellera à sortir de ce monde pour une meilleure vie...

» Le 15 février 1783, j'ai perdu ma très chère femme. Elle était toujours plus occupée des autres que d'elle-même, et d'un esprit si juste que, consultée par moi sur toutes choses, elle ne m'a jamais donné que de bons conseils. Elle fut toujours économe sans avarice, honorable sans prétentions, bonne, simple et modeste.

» Vivant encore aujourd'hui par la volonté de Dieu, 25 avril 1795, avec une paralysie depuis huit ans, j'ai rappelé ces souvenirs dans ma mémoire et j'ai eu la fantaisie de les coucher par écrit. Je continue à implorer les bénédictions du ciel sur mon fils et ma famille. »

Deux ans plus tard, Bertrand ajouta à cet autographe ce post-scriptum : « Je reprends la plume dans le mois de mai 1797, âgé de quatre-vingt-quatre ans accomplis, pour l'instruction de tous mes chers petits enfants. Je ne cesse de prier le Dieu de miséricorde de répandre sur eux les bénédictions spirituelles et temporelles les plus précieuses. Voilà ce que mon cœur me dictait le 10 mai 1797, et ce que ma plume écrivait à tâtons, presque privé de la vue. »

Il mourut à Yverdon trois mois après avoir tracé ces dernières lignes.

Comme nous l'avons dit, Bertrand eut une fortune des plus brillantes. Partout les portes s'ouvraient devant lui et partout où il passait il cueillait de nouveaux titres de gloire.

Il fut, nous dit l'un de ses biographes[1], le plus académicien des hommes. En effet il n'appartenait pas à moins de dix-huit académies. De 1752 à 1759, il fut nommé successivement membre des Académies de Berlin[2], Göttingue, Leipzig, Bâle, Stockholm, Munich, Lyon et Florence. Dès 1756, il faisait partie de la Société des sciences de Mayence.

En 1759, il fut choisi pour secrétaire perpétuel de la Société économique de Berne. A la même époque, il fut chargé de la traduction française officielle de la Confession de foi helvétique, après avoir, peu auparavant, rédigé par ordre le *Recueil d'ordonnances pour les Eglises du Pays de Vaud* (1758). Il devint encore membre de la Société royale d'agriculture de Paris, de l'Académie royale de Dublin, de la Société d'histoire naturelle de Berlin, de celle de Lausanne, de la Société économique d'Yverdon.

Il est juste de dire que si Bertrand fut bien servi par la fortune et certainement aussi par son habileté, sa facilité à se créer des relations en vue, et son ambition personnelle, il dut également ses succès à sa belle intelligence, à sa plume facile et à son érudition qui était celle d'un encyclopédiste.

Le caractère de ce savant a été diversement apprécié.

Fritz Berthoud, dans l'ouvrage que nous avons cité, le désigne « comme un homme d'initiative et de talent, mais peu scrupuleux. » L'attitude de Bertrand à l'égard de J.-J. Rousseau semblerait autoriser ce dernier qualificatif. On pourrait croire, en effet, d'après certains fragments de correspondance des amis neuchâtelois de Rousseau, que Bertrand eût cherché à faire chasser du pays l'ombrageux philosophe de Genève. Le 5 mai 1765, Du Peyrou écrivait à Rousseau : « Il est fort plaisant que ce soit l'ami Bertrand qui déserte le pays. Je crois qu'en effet le séjour de M. Chaillet à Berne a servi à dévoiler bien de ses petites menées jésuitiques, et, crainte de pis, il a sagement demandé sa démission. Il ira

[1] Ch. Berthoud, *Les deux Bertrand*, dans *Etudes et biographies*, p. 100.

[2] Probablement ensuite de l'appui de Voltaire, qui était son ami. Cf. Harnack, op. cit. I, 1. p. 348 et 476.

vraisemblablement dire la messe à Varsovie et ce ne sera pas ce qu'il aura fait de plus répréhensible dans notre sainte religion[1]. »

Cette hostilité plus ou moins cachée pour Rousseau provenait-elle du zèle religieux de Bertrand? On ne saurait le supposer, car ce dernier nous apparaît comme singulièrement large dans ses croyances, partisan d'un déisme qui n'était pas sans analogie avec celui de Rousseau. Les rapports amicaux de Bertrand avec Voltaire et les encyclopédistes ne seraient-ils pas plutôt la cause de cette attitude peu bienveillante? On a dit que les amis de nos ennemis sont nos ennemis. Quoi qu'il en soit, Bertrand semble beaucoup tenir à l'amitié du philosophe de Ferney. Nous avons ici l'un des plus beaux exemples de l'ascendant exercé sur le clergé par les philosophes. Il faut reconnaître d'ailleurs que le caractère de l'homme ne grandit pas dans ce contact avec l'auteur du « Dictionnaire philosophique. » Voltaire « qui lui est attaché à la vie comme à la mort » lui envoie la *Pucelle* « pour la lire avec des amis philosophes. » Bertrand garde le silence lorsque son illustre correspondant attaque Calvin et déclare : « Hélas! Jésus-Christ n'a fait brûler personne ; il aurait fait souper avec lui Jean Huss et Servet, » ou encore : « Ainsi nos réformateurs n'ont renversé l'autorité du pape que pour se mettre sur son trône. Aux décisions des Conciles vous avez fièrement substitué celle des Synodes et Barnevelt a péri comme Jean Huss.... Qu'importe qu'on soit brûlé par les Conciles de Léon X ou par les ordres de Calvin? » Et il termine : « Le malade de Ferney, qui ne voudrait persécuter personne, embrasse tendrement l'hérétique charitable et bienfaisant[2]. »

S'il est permis de supposer chez Bertrand une certaine élasticité de conscience que mettent en lumière, aussi bien la correspondance des amis de Rousseau que ses rapports avec

[1] Voyez encore l'écrit connu sous le nom de « Lettre de Goa » et la « Lettre du colonel Chaillet à Rousseau, » du 2 mai 1765.

[2] *Lettres inédites de Voltaire*. Ed. Paris, 1881, cité par E. Maccabez : *De Félice et son Encyclopédie d'Yverdon* (Lausanne 1903, p. VIII.)

Voltaire, on ne saurait d'autre part se refuser à souscrire à ce jugement de R. de Guimps : « Il laisse à ses concitoyens un bel exemple de ce que peuvent le travail et la persévérance joints aux vertus chrétiennes. »

Il est de fait que ce savant était doué d'une grande capacité de travail, d'une vaste érudition, d'une intelligence claire et pénétrante, d'un remarquable pouvoir d'assimilation. C'était en outre l'un de ces esprits qui savent répandre partout l'émulation ; il a certainement beaucoup contribué à faire d'Yverdon la petite cité éclairée qu'elle fut à la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième siècle. Il possédait à un haut degré cette qualité si nécessaire au savant, une riche imagination, le sens divinatoire, le pouvoir de faire des hypothèses. Cette faculté de représentation vive et féconde se retrouve non-seulement dans son style riche en images hardies et colorées, mais dans ses vues sur certains sujets, qui ont pu faire croire qu'il avait devancé la science de son temps. C'est ainsi qu'en géologie il aurait été, suivant Roger de Guimps, un précurseur d'Elie de Beaumont par sa fameuse théorie des soulèvements, très généralement abandonnée aujourd'hui pour être remplacée par l'hypothèse transformiste. On pourrait en effet tirer cette conclusion d'un curieux passage de l'une de ses œuvres : *Le Thévenon ou les journées de la montagne.* Après avoir fait la revue des divers modes d'explication, donnés à son époque, de la formation des montagnes, il termine par cette question, qui nous paraît beaucoup plus un jeu de son imagination que l'effet d'une conviction raisonnée : « Sont-ce des feux souterrains qui ont soulevé du fond de la mer ces montagnes remplies de coquillages, de plantes et d'animaux marins ? »

Par contre, il a été moins heureux lorsqu'il a été conduit à formuler une autre hypothèse (qu'il abandonna d'ailleurs plus tard) au sujet de la formation des fossiles que nous découvrons dans nos montagnes. Après avoir signalé clairement l'insuffisance des explications données par la science de son temps, il s'arrête à cette conclusion bizarre « que les corps organisés n'ont jamais eu vie, qu'ils ont été créés avec

les montagnes qui les renferment et dans l'état dans lequel nous les trouvons aujourd'hui. »

Elie Bertrand avait une plume d'une extrême fertilité. Esprit encyclopédique et encyclopédiste comme son siècle, il aborde les sujets les plus divers et les traite avec bon sens, clarté et simplicité. Il se montre tour à tour littérateur, grammairien, naturaliste, agronome, théologien, philosophe, moraliste; il entretient des relations épistolaires avec plusieurs célébrités de son temps, notamment avec Voltaire et Diderot en France, Maupertuis et Formey en Allemagne; il envoie des articles à la *Grande Encyclopédie* de Paris, au *Mercure Suisse* ou *Journal helvétique*, fondé par Bourguet, l'un des correspondants de Leibniz. Il est avec ses compatriotes Albert de Haller et les deux pasteurs Gabriel Mingard et Alexandre-César Chavannes, l'un des principaux collaborateurs de cet ouvrage, fameux pour l'époque, l'*Encyclopédie d'Yverdon*, publiée de 1770 à 1780 par les soins du juriste F.-B. de Félice[1]. On lui a parfois attribué la publication d'un important ouvrage en 19 vol. in-4°, intitulé : « *Descriptions des arts et métiers* faites ou approuvées par MM. de l'Acad. royale des sciences de Paris. Nouvelle édition, publiée avec des observations, et augmentée de tout ce qui a été de mieux sur ces matières, en Allemagne, en Angleterre, en Suisse, en Italie, Neuchâtel et Paris, 1771-1783. » En réalité, c'est son neveu qui en est l'auteur [2].

Outre sa collaboration aux divers recueils susmentionnés, Bertrand donna les ouvrages suivants :

Le Philanthrope. — La Haye, 1738, 2 vol. in-12.

Trois sermons prononcés à Berne à l'occasion de l'heureuse découverte d'une conspiration contre l'Etat[3], par Elie Bertrand et J.-G. Altmann. — Lausanne, 1749, in-8.

[1] Voir pour cette collaboration de Bertrand à l'Encyclopédie d'Yverdon la thèse de doctorat de E. Maccabez: *F.-B. de Félice et son Encyclopédie d'Yverdon*, p. 45. — Cf. aussi *Bibliothèque Universelle*, décembre 1904, article de V. Rossel sur « Une encyclopédie romande au XVII• siècle, » p. 545 à 564.

[2] Cf. *Musée neuchâtelois*, année 1866, p. 179 et année 1867, p. 301.

[3] Il s'agit de la conspiration de Samuel Henzi et consorts.

La cause et l'usage des afflictions, sermon sur 1 Cor. XI, 32, prononcé à Berne. — Neuchâtel, 1751, in-8.

Mémoire sur la structure intérieure de la terre. — Zuric, 1752, in-8.

Instructions chrétiennes, ou abrégé du catéchisme, Zürich, 1753, in-8. Nouvelle édit. Lausanne, 1756, in-8. (Cet ouvrage a été traduit sous le titre de *Christliche Unterweisung*, 2e édit. Leipzig, 1779, 2 vol. in-8.)

Essai sur les usages des montagnes, avec une lettre sur le Nil. — Zuric, 1754, in-8.

La considération salutaire des malheurs publics, ou sermon prononcé à Berne dans l'Eglise française, le 30 nov. 1755, après la nouvelle de la déplorable catastrophe arrivée à Lisbonne le 1er du même mois. Genève, 1755, in-8.

Mémoire pour servir à l'histoire des tremblements de terre de la Suisse, principalement pour celui de l'année 1755, avec quatre sermons prononcés à cette occasion. — Nouvelle édit. Vevey, 1756, in-8.

Mémoires historiques et physiques sur les tremblements de terre. La Haye, 1757, in-12[1].

Recherches sur les langues anciennes et modernes de la Suisse et principalement du Pays de Vaud. — Genève, 1758, in-8.

Confession de foi des églises de la Suisse réformée, traduite du latin [de H. Bullinger] en français [par Elie Bertrand]. — Berne, 1760, in-4. — 2e édit. suivie du Formulaire de consentement [par J.-H. Heidegger, trad. par J. Barbeyrac]. — Lausanne, 1834, in-8.

Dictionnaire oryctologique universel. Dictionnaire universel des fossiles propres et des fossiles accidentels; contenant une description des terres, des sables, etc. — La Haye, 1763, 2 vol. in-8.

Entretiens de Phocion[2], 1763, in-12.

[1] Ceci n'est peut-être qu'une édition du précédent ouvrage.

[2] Nous citons cet ouvrage, ainsi que les deux suivants et que le premier et le dernier de notre liste, d'après Alb. de Montet, *Dictionnaire biographique.* Nous avouons que les *Entretiens de Phocion*, en particulier, nous laissent des doutes.

Essai sur l'art de former l'esprit, Lyon, 1764, in-12.

La culture de l'esprit et du goût, 1764, in-8.

Recueil de divers traités sur l'histoire naturelle de la terre et des fossiles. Avignon, 1766, in-4.

Eléments d'oryctologie ou Distribution méthodique des fossiles[1]. — Neuchâtel 1773, in-8.

La morale évangélique, ou discours sur le sermon de Jésus-Christ sur la montagne, suivi des *Eléments de la morale universelle*, ou tableau des devoirs de l'homme, considéré dans tous ses rapports. — Neuchâtel, 1775, 7 vol. in-8.

Eléments d'agriculture fondés sur les faits et les raisonnements, à l'usage du peuple de la campagne. — Berne, 1775, in-8.

Sermons pour les fêtes de l'Eglise chrétienne, pour servir de suite aux Discours sur la morale évangélique. — Yverdon, 1776, 2 vol. in-8.

Le Thévenon ou les journées de la montagne. — Neuchâtel, 1777, in-8; 2e édit. 1780.

Essai philosophique et moral sur le plaisir. — Neuchâtel, 1777, in-12; 2e édit. 1780.

Sermons sur différents textes, 2e édit. — Neuchâtel, 1779, 2 vol. in-8.

Le solitaire du Mont-Jura, récréations d'un philosophe, 1782, 2 vol. in-12.

Cet important labeur littéraire et scientifique ne présente plus pour nous qu'un médiocre intérêt. Les théories de notre auteur sont depuis longtemps dépassées; ses écrits d'histoire naturelle sont tombés dans l'oubli. Son œuvre littéraire la plus importante, le *Thévenon ou les journées de la montagne*, d'une lecture assez agréable, se fait remarquer par l'abus des figures de rhétorique; le style en est emphatique. Dédié à la « Société qui ne joue, ni ne médit » (il s'agit de la Société économique d'Yverdon), cet ouvrage rappelle Rousseau par

En effet l'ouvrage de Mably portant ce titre a paru précisément en cette même année 1763.

[1] Par M. B. C. P. de la C. de P. (Monsieur Bertrand, conseiller privé de la cour de Pologne).

son caractère sentimental et par l'importance qu'il donne aux beautés de la nature ; à ce point de vue, il appartient bien à la fin du dix-huitième siècle.

L'œuvre théologique de Bertrand, pénétrée du froid intellectualisme de l'époque, ne présente également aucun caractère remarquable. Nous en indiquerons les idées essentielles lorsque nous traiterons de la religion dans ses rapports avec la morale.

Ce qui mérite le plus de fixer notre attention dans les travaux si variés de cet écrivain, ce n'est ni le côté littéraire, ni le côté spécialement scientifique, mais le point de vue philosophique et moral de notre auteur. Sous ce rapport, on peut dire que son petit traité des *Eléments de la morale universelle* et son *Essai sur le plaisir*, ne sauraient laisser indifférents ceux qui s'intéressent à l'histoire des idées morales dans notre pays, particulièrement dans la période qui va de la mort de Wolff à la publication de la *Critique de la raison pratique* et de la *Métaphysique des mœurs*.

Toutefois, avant d'exposer dans ses parties essentielles la morale de Bertrand, il ne sera pas inutile d'indiquer d'abord sous quelles influences diverses sa pensée s'est formée. Cette courte étude préliminaire aura cet avantage de nous faire connaître assez bien les principaux courants philosophiques qui agitaient les esprits dans notre petit pays à la fin du dix-huitième siècle.

* * *

Dans sa *Geschichte der neueren deutschen Psychologie,* Max Dessoir parle de Bertrand comme d'un moraliste éclectique ayant subi tout particulièrement l'influence des idées françaises[1]. A l'appui de son assertion, il cite de lui ces lignes par lesquelles débute le chapitre Ier de l'*Essai sur le plaisir*. « Descartes est peut-être le premier qui ait dit que tout plaisir consistait dans le sentiment intime de quelques-unes de nos

[1] M. Dessoir, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlin, 1901, t. I, p. 55.

perfections, et il a dévoilé par ce peu de mots de grandes vérités[1]. »

On ne saurait nier, en effet, l'étroite parenté des idées de notre moraliste avec celles des philosophes français de son époque. Celle-ci, peu évidente dans ses *Eléments de la morale universelle*, l'est bien davantage dans l'*Essai sur le plaisir*. Comment l'ami de Voltaire n'aurait-il pas subi son ascendant? Sans doute, il ne cite nulle part le nom du philosophe de Ferney; c'eût été, en sa qualité de ministre de l'Evangile, se mettre en mauvaise posture vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique; mais le déisme de Voltaire, l'esprit de l'auteur de *Candide* se retrouve dans le christianisme sans dogmes et sans miracles auquel tend Bertrand par une assez rapide évolution; il transparaît également dans les nombreux préceptes qu'il donne sur la tolérance et le respect dû aux opinions d'autrui.

Malgré le peu d'estime et la méfiance plus ou moins justifiée de Rousseau pour Bertrand, celui-ci lui a certainement beaucoup emprunté. Plusieurs des articles qu'il a composés pour l'*Encyclopédie d'Yverdon*, un certain nombre de pages de ses sermons ou de sa morale, rappellent d'une façon frappante la *Profession de foi du vicaire savoyard*. Parlant des plaisirs du cœur et de leur influence sur la moralité, il cite ce jugement du philosophe genevois : « S'il existait un homme assez misérable pour n'avoir rien fait dans le cours de sa vie dont le souvenir pût le rendre content de lui-même et satisfait d'avoir vécu, cet homme infortuné serait incapable de connaître et de sentir quelle bonté convient à sa nature; il resterait méchant et serait à jamais malheureux[2]. »

Ailleurs, parlant des principes de la vraie sagesse par rapport au bonheur, il cite à l'appui de sa thèse cette page de Rousseau, sans en indiquer la provenance : « Tout sentiment de peine est inséparable du désir de s'en délivrer; toute idée

[1] *Essai sur le plaisir*, p. 3 et 4. Cf. Cartesii epist. ad Elisabetham princip. Cp. VI : « Tota nostra voluptas posita tantum est in perfectionis alicujus nostræ conscientia. »

[2] *Essai sur le plaisir*, p. 201.

de plaisir est inséparable du désir d'en jouir; tout désir suppose privation et toutes les privations qu'on sent sont pénibles; c'est donc dans la disproportion de nos désirs et de nos facultés que consiste notre misère. Un être sensible, dont les facultés égaleraient les désirs, serait un être absolument heureux. En quoi consiste la sagesse humaine ou la route du vrai bonheur? Ce n'est pas précisément à diminuer nos désirs; car s'ils étaient au-dessous de notre puissance, une partie de nos facultés resterait oisive, et nous ne jouirions pas de tout notre être. Ce n'est pas non plus à étendre nos facultés; car si nos désirs s'étendaient à la fois en plus grand rapport, nous n'en deviendrions que plus misérables; mais c'est à diminuer l'excès des désirs sur les facultés et à mettre en égalité parfaite la puissance de la volonté. C'est alors seulement que toutes les forces étant en action, l'âme cependant restera paisible, et que l'homme se trouvera bien ordonné[1]. »

Les très fréquents emprunts que Bertrand fait à l'*Encyclopédie de Paris* montrent assez clairement l'influence exercée sur lui par les principaux auteurs ou collaborateurs de la grande œuvre française. Non seulement l'esprit et la teneur générale de plusieurs de ses articles dans l'*Encyclopédie d'Yverdon* rappellent celle de Paris (il cite avec éloge d'Alembert[2]), mais des fragments nombreux de ces articles ne sont que la reproduction intégrale des écrivains français. Bertrand, comme son ami De Félice, plagie beaucoup, mais, il est juste de le dire, ces plagiats sont presque toujours intelligents et conformes à l'esprit général de ses œuvres. En outre, la grande place que tiennent dans les écrits de Bertrand les questions de morale sociale, celles relatives aux droits et aux devoirs des citoyens, aux droits des nations, à la réforme de la justice, manifeste clairement que le souffle humanitaire des encyclopédistes avait aussi enflammé son esprit[3]. Enfin, notre auteur se montre bien le disciple des encyclopédistes et de l'*Aufklärung* française, par l'importance qu'il donne à

[1] *Essai sur le plaisir*, p. 149 et 150.

[2] *Elém. de la mor. univ.*, p. 145.

[3] *Elém. de la mor. univ.*, liv. III et IV.

l'instruction, à la diffusion des lumières et à la culture des sciences utiles. Dans son article sur Helvétius[1], il condamne la morale relâchée de ce philosophe matérialiste et athée, mais il le loue d'avoir fait la guerre aux superstitions et aux préjugés. Les idées des contemporains de Diderot et d'Alembert ne se retrouvent-elles pas dans une page comme celle-ci :

« La science solide est utile à tous égards aux hommes et à la société ; il n'y a que l'amour des paradoxes ou l'ambition des prêtres et des despotes qui aient pu décrier les sciences comme contraires au bien général de l'humanité.

» Diverses causes ont retardé les progrès de la raison et des sciences utiles : 1° le désir ambitieux des uns de dominer sur les pensées et les opinions des autres, qui a fait imaginer mille entraves à la liberté de penser ; 2° l'orgueil de plusieurs, qui prétendent tout savoir et tout expliquer ; 3° le vain désir de se distinguer par des opinions nouvelles qui porte à des subtilités et qui fait contester les vérités les plus certaines, parce qu'elles sont anciennes et communes ; 4° l'amour des systèmes, qui fait qu'on cherche moins à observer ce qui est, qu'à établir ce que l'on suppose ; 5° la jalousie des rivaux, qui souhaitent d'être chefs d'un parti, et de prévaloir sur les autres, fût-ce aux dépens de la vérité ; 6° les préjugés nationaux ou personnels, de parti ou d'éducation, qui attachent à des opinions, malgré l'évidence contraire, que l'on ne veut point apercevoir ; 7° enfin, les distractions occasionnées par les besoins de la vie, par l'attachement aux avantages présents et sensibles, par les passions animales et l'amour des plaisirs. Voilà quelques-unes des causes principales qui ont mis obstacle aux progrès dans la connaissance de la vérité, et à la perfection de la raison humaine[2]. »

Si la lecture des œuvres morales de Bertrand nous révèle un homme qui a entretenu un commerce assez suivi avec les philosophes français de son époque, elle manifeste également l'influence des idées anglaises sur la formation de son esprit.

[1] Helvétius, art. de l'*Encyclopédie d'Yverdon*.

[2] *Elém. de la mor. univ.*, p. 250 et sq. Cf. *Essai sur le plaisir*, p. 38, passim.

On connaît la grande influence exercée par les penseurs anglais sur la philosophie allemande et sur la philosophie française, tout particulièrement dans la seconde moitié du dix-huitième siècle[1].

L'idée de connaissance par spontanéité, celle de sens commun, de saine raison humaine, a sa source principale dans l'empirisme d'Outre-Manche. Déjà introduite en France par le jésuite Buffier, elle trouva en Voltaire un zélé propagateur.

En Allemagne la philosophie du sens commun se présente avant tout comme une réaction contre la philosophie spéculative et, à ce titre, transforme en peu d'années le dogmatisme wolfien. Tandis que cette philosophie superficielle refusait à la raison le droit de prétendre à la connaissance de la vérité et s'appliquait à résoudre les problèmes les plus compliqués et les plus difficiles à l'aide du critérium vague et inconsistant du sens commun, elle cherchait le principe de la conduite bonne, la base scientifique de la morale, dans la vie affective de l'individu. C'est alors que l'on vit surgir successivement, à la suite de Shaftesbury, les théories fragiles de Hutcheson et de Smith fondées sur de prétendus instincts innés de bienveillance ou de sympathie.

L'influence de cette philosophie sur Bertrand est incontestable. Sans doute, dans ses œuvres, il fait un appel constant à la raison, déclare à maintes reprises que l'homme doit se laisser diriger par ce flambeau et non pas par son imagination ou par ses passions[2], mais le mot de raison prend sous sa plume une signification bien différente de celle de Leibniz et de Wolff, par exemple. Si, pour le premier, elle consistait essentiellement dans l'enchaînement des vérités nécessaires et pour le second dans la faculté d'apercevoir cet enchaînement, pour Bertrand, comme pour la plupart de ses contemporains, la raison ne consiste guère que dans une faculté

[1] Cf. Zart, *Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Phil. des 18. Jahrh. 1881.*

[2] *Elém. de la mor. univ.*, p. 189.

d'intuition et équivaut à peu près à ce que nous appelons aujourd'hui le bon sens ou le sens commun.

Il connaît *Wollaston*[1] et le cite à quelques reprises ; il a lu *Smith*[2], probablement dans la traduction que Prevost, professeur à Genève, venait d'en faire ; mais le moraliste anglais qu'il préfère à tous les autres et auquel il fait les plus larges emprunts, c'est *Fergusson*[3]. Il ne lui ménage pas ses louanges, partage son utilitarisme mitigé de quelques éléments stoïciens, répète après lui « que la *loi de conservation* et la *loi de société* coïncident dans les mêmes fins et dans leurs applications ; que l'une et l'autre de ces lois nous portent à tout ce qui peut nous perfectionner et perfectionner la société[4]. » On retrouve dans sa morale sociale un bon nombre de fragments tirés textuellement de « l'*Essai sur la société civile* » ou des « *Institutions de philosophie morale* » du penseur anglais.

Avant de terminer ce chapitre, il nous reste à rechercher si la philosophie allemande, dans la forme qu'elle revêtit chez Wolff et chez ses disciples immédiats a exercé un ascendant quelconque sur la pensée de Bertrand et sur sa conception de la morale.

Le rôle de Leibniz et de son principal disciple, Wolff, dans l'histoire des idées de notre petit pays, n'a généralement pas été mis assez en évidence. On s'est trop exclusivement attaché à considérer la Suisse, spécialement sa partie romande, comme une sorte de province française, sous le rapport intellectuel, comme une contrée ayant subi essentiellement l'influence des systèmes et des doctrines en vogue chez nos voisins de l'ouest. Ce point de vue, certainement vrai aux approches de la Révolution française, ne l'est plus au même degré quand on prend la peine d'étudier un peu en détail l'histoire de la vie intellectuelle de la Suisse dans la

[1] *Elém. de la mor. univ.*, p. 178.

[2] Op. cit., p. 166 ; 227.

[3] Op. cit., p. 227 ; 261 ; 323 ; 327 ; et passim.

[4] *Elém. de la mor. univ.*, p. 227. Cf. Fergusson, *Philos. mor.* part. II, ch. III, sect. VIII.

période qui va de 1750 à 1780. Pendant une bonne partie de cette période, l'influence de l'Allemagne a certainement été prépondérante. Les idées de Leibniz sont soumises à des discussions suivies et sont l'objet de controverses qui ne manquent pas d'intérêt. Non seulement la correspondance de Bourguet avec le grand penseur de Hanovre en fait foi mais nombre de publicistes, de juristes, de professeurs, de théologiens, de mathématiciens, de physiciens, appartenant à notre petit pays se déclarent, dans les journaux du pays ou de l'étranger, disciples ou adversaires de Leibniz, et plus tard de Wolff. Le juriste de Wattel[1] publie à Leyde, en 1741, un ouvrage qui n'est pas sans valeur, pour défendre le système leibnizien de l'harmonie préétablie contre les objections de Jean-Pierre Crousaz[2], alors professeur à Lausanne. On sait que Wattel, devenu l'ami et le disciple de Wolff, en sera plus tard l'adversaire[3]. Les mémoires présentés dans les Assembléés de l'Académie royale de Berlin par plusieurs Suisses, membres de ce corps savant, comme Béguelin, Mérian et Sulzer, nous révèlent chez leurs auteurs une remarquable connaissance de la philosophie du temps. Plusieurs de leurs travaux sont discutés et commentés dans les journaux de l'époque, notamment dans le *Nouveau journal helvétique*, dans la *Nouvelle bibliothèque germanique* et dans la *Gazette littéraire de l'Europe*.

Ce qui nous frappe chez ces savants, c'est leur parfaite indépendance d'esprit en présence des différents courants de la pensée à cette époque.

En Allemagne, vers 1750, la philosophie de Wolff régnait d'une façon presque tyrannique dans la plupart des chaires protestantes. Dès 1738, Ludovici dans son *Précis de l'his-*

[1] *Défense du système leibnitien contre les objections et les imputations de M. de Crousaz, contenues dans l'examen de l'Essai sur l'homme*, de M. Pope, Leyde, 1741.

[2] J.-P. Crousaz (1663-1750), dont les doctrines ont subi l'influence de Locke ; voir Alex.-César Chavannes, *Education intellectuelle*. Lausanne, 1787, réédité Lausanne, 1886.

[3] Cf. Bartholmess, *Hist. phil. de l'Académie de Prusse*, t. II, p. 2.

toire de la philosophie de Wolff peut citer 107 écrivains appartenant à cette école, sans parler de ceux qui en appliquèrent la méthode et les principes à d'autres sciences, à la théologie, au droit, à la médecine, à la littérature.

Il était impossible que cet engouement ne fût pas partagé dans une certaine mesure par l'élite intellectuelle de notre pays. Dans son livre *Les quatre Petitpierre*, Charles Berthoud nous indique que Ferdinand-Olivier Petitpierre « s'appliqua de bonne heure à la philosophie wolfienne qui répondait à la tournure géométrique de son esprit [1].»

Le 14 février 1758 [2], Ferdinand-Olivier écrivant à son frère, Louis-Frédéric, s'exprime ainsi : « Mon frère d'Irlande étudie comme un perdu dans la Théologie naturelle de Wolff, dans Knutzen, dans la Bible hébraïque. Nous lisons Knutzen ensemble l'avant souper et il est enchanté et convaincu de son système, de même que moi. Mais je n'ai pu lui dire avec certitude ce que vous en pensez.... Etes vous convaincu de l'influence physique ou du moins n'est-elle pas infiniment probable pour vous [3] ? »

Le 22 février 1758, H.-D. Petitpierre écrit de la cure des Ponts-de-Martel : « Je fais actuellement la lecture de la *Théologie naturelle* de Wolff, après avoir parcouru son *Ontologie* et ses deux *Psychologies*.... Nous avons tous les soirs avant souper, mon frère Ferdinand et moi, une petite entrevue pour lire ensemble un petit livre qui nous appartient et qui m'a fait véritablement plaisir. C'est Knutzen, sur le système de l'influence physique, qu'il a entrepris de rétablir dans ses anciens droits et sur de beaucoup meilleurs fondements que jamais. Vous ne sauriez croire combien je lui en sais gré, car, entre nous, j'avais un faible pour ce système-là lors même que je le voyais le plus disgrâcié, et je n'ai jamais pu m'accomoder un moment de celui de l'har-

[1] Page 51.

[2] Op. cit. p. 75.

[3] Martin Knutzen, wolfien, l'un des hommes qui ont exercé la plus grande influence sur Kant, l'auteur d'un livre célèbre pour l'époque : *Systema causarum efficientium*. Voir D. Nolen, *Les maitres de Kant*.

monie préétablie. Ce que je trouve ici de plaisant, c'est que Leibniz lui-même ait fourni des principes pour établir la possibilité de l'influence réciproque. En effet, pourquoi une monade ne pourrait-elle pas agir sur une autre monade, ou sur des amas de monades[1] ? »

Et le 28 février 1758, le même écrivait au même : « ...La méthode de Wolff, dont je n'avais jamais vu d'exemple ailleurs que dans Euclide, me paraît admirable.

...Je suis avancé dans sa *Théologie naturelle*, puisque j'en ai lu neuf cents et quelques pages. Oh ! la magnifique théorie de Dieu[1] ! »

Il nous serait facile de multiplier les citations ou de tirer de nombreux écrits d'auteurs romands de l'époque des renseignements à l'appui de notre affirmation[2] ; il nous suffit d'avoir montré que la philosophie wolfienne ou celle issue de l'école de Wolff, rencontra chez nous des admirateurs, mais aussi des critiques indépendants, résolus à ne pas admettre un système de parti-pris et sans de bonnes raisons.

Dans quelle mesure trouvons-nous chez Bertrand l'influence de la philosophie wolfienne ? Disons d'abord qu'il ne connaît pas ou connaît mal Leibniz, le cite à peine, et paraît partager l'indifférence, nous dirions presque le discrédit dans lequel était tombée la philosophie du savant penseur de Hanovre dans la seconde moitié du dix-huitième siècle.

Quant à Wolff, il le connaît un peu mieux, a lu certains de ses ouvrages, et semble en faire grand cas, surtout dans ses premiers écrits[3]. Les dernières œuvres et surtout son *Essai sur le plaisir* font la part beaucoup plus grande aux sensualistes français et aux encyclopédistes.

Sa théologie est d'inspiration wolfienne et sa morale se ressent de l'intellectualisme du temps. A l'instar du philosophe de Halle, il approuve et préconise l'emploi de la méthode géométrique et s'élève avec force contre ceux qui, comme le

[1] Op. cit., p. 76.

[2] C'est ainsi que le suppléant et successeur de J.-P. de Crousaz, dans la chaire de philosophie, de Lausanne, Jos.-François de Mollin († 1760) fut wolfien.

[3] Voy. *Elém. de la mor. univ.*, p. 141 ; 142 ; 168 ; 178 ; 180 et passin.

chevalier de Jaucourt, déclaraient que « la morale ne peut être traitée par des arguments démonstratifs[1]. »

Mais ce n'est pas seulement la forme et la méthode générale qui rappellent, dans une certaine mesure, chez Bertrand le grand dogmaticien de l'Allemagne. L'idée même qui est à la base de la morale de l'école de Wolff, est admise et développée, avec beaucoup d'inconséquence il est vrai, par notre auteur. Chacun sait que Wolff pose en principe que le plaisir vrai réside dans l'intuition de la perfection. La loi universelle de la nature qui doit régir toutes nos actions est énoncée dans cette formule : « Perfice te ipsum » — « Fais ce qui accroît la perfection de ton être et des états de ton être et abstiens-toi de ce qui la diminue[2]. »

Bertrand accepte, d'une façon très générale, il est vrai, ce principe rationnel donné à la morale, mais chez lui il se transforme et perd peu à peu son contenu sous l'influence de l'empirisme français. Notre moraliste en arrivera a identifier complètement les deux notions de perfection et de bonheur, et la formule : « Poursuis la perfection » deviendra pour lui : « Poursuis ton bonheur. »

Ce qui rapproche enfin notre auteur, sinon de Wolff lui-même, du moins de quelques-uns de ses disciples plus ou moins émancipés, c'est l'importance excessive qu'il donne aux causes finales. Wolff lui-même n'admettait qu'une finalité d'ensemble dans l'univers, mais ses disciples ont bien vite développé cette doctrine et en ont exagéré le contenu. Le vieux principe leibnitien : *Nihil est sine ratione*, absorbé par Wolff dans le principe de contradiction, était bientôt devenu : « Rien n'existe sans un but. » On connaît l'abus de ce principe dans la théologie de la fin du dix-huitième siècle.

Bertrand partage ici les idées de ses contemporains ; lui aussi trouve dans les causes finales l'argument principal, pour ne pas dire le seul, en faveur de l'existence de Dieu. Lisez plutôt.

[1] *Elém. de la mor. univ.*, p. 182 ; Cf. Art. : Morale, dans l'*Encyclopédie de Paris*.

[2] Wolff, *De Dieu*, 404 sq. Exp. dét. 94. Cf. *Elém. de la mor. univ.*, p. 179.

« La vue des effets donne l'idée d'une cause et le concours des moyens produit la notion des fins. On ne peut donc s'empêcher de croire que l'œil a été fait pour voir, l'oreille pour entendre, la bouche et ses parties pour manger, les organes de la voix pour parler; l'aile pour l'air, la nageoire pour l'eau, le pied pour un sol solide; que le soleil a été créé pour notre système planétaire, de même que la trompe merveilleusement organisée du moucheron a été construite pour les besoins de l'insecte, etc.

» Plus on étudie et mieux on connaît la nature, plus on découvre des fins admirables et des moyens sagement arrangés pour ces fins. La nature nous montre des causes finales partout où peuvent s'étendre nos connaissances. »

Nous ne sommes pas éloignés de l'époque où l'abbé de Saint-Pierre et d'autres avec lui, poussant encore plus loin la doctrine des causes finales, affirmeront gravement que Dieu a créé le nez pour porter les lunettes et que « les melons ont été divisés en tranches, pour être mangés en famille. »

« L'idée d'une fin, dit-il encore, d'une intention dans les ouvrages faits par nos semblables, renferme sans doute la croyance que l'artiste existe et pense. La conception d'une intention ou d'une fin dans les ouvrages de la nature ne renfermerait-elle pas nécessairement la croyance d'un être intelligent, auteur de la nature?

» Les causes finales peuvent donc être envisagées comme le langage dans lequel Dieu s'est révélé à l'homme qui sait réfléchir. « Les cieux racontent la gloire du Dieu puissant » ; ce mot de David renferme tout ce que nous pouvons dire sur ce sujet. Il n'est aucune preuve métaphysique plus frappante, ni qui parle plus fortement à l'homme, que cet ordre admirable qui règne dans le monde. Aussi Newton n'en apporte-t-il point d'autre[1]. »

Ces dernières considérations nous conduisent tout natu-

[1] *Eléments de la mor. univ.* p. 150 et 151 ; 156 et passim — Cf. *Essai sur le plaisir*, p. 25.

rellement à nous demander comment Bertrand envisage la religion et quelle place il lui assigne par rapport à la morale.

* * *

Il est impossible, même à la première lecture des sermons et des ouvrages de morale et de religion de notre auteur, de ne pas être frappé par la différence de points de vue qui existe entre ses premiers et ses derniers écrits. Nous assistons chez lui à une rapide évolution qui a son point de départ dans l'orthodoxie sèche et sans vie qui était celle de la grande majorité des esprits dans la seconde moitié du dix-huitième siècle, et qui aboutira à un déisme mitigé de quelques éléments chrétiens. Voltaire, Rousseau et les encyclopédistes ont certainement la plus grande part dans ce changement des convictions religieuses de Bertrand.

Ses premiers *Sermons* et ses *Instructions chrétiennes*, parues à Zurich en 1753, sont un exposé assez fidèle des dogmes chrétiens, dans un sens intellectualiste, et tels qu'ils étaient formulés par la *Confession de foi helvétique*. Il insiste alors sur l'insuffisance de la religion naturelle, l'importance et la nécessité de l'œuvre de la Rédemption, la réalité des miracles, le besoin du Saint-Esprit.

Dans ses *Eléments de la morale universelle*, comme dans ses articles à l'*Encyclopédie d'Yverdon*, un point de vue nouveau tend à s'affirmer, celui d'un christianisme dépouillé de ses éléments divins ; il parle bien encore de la nécessité d'une religion révélée, mais le Christ y est avant tout considéré comme le « sublime docteur, » et son œuvre rédemptrice passe à l'arrière-plan.

L'*Essai sur le plaisir* enfin ne parle plus que des grandes vérités de la religion naturelle, la croyance à l'Etre suprême et à l'immortalité de l'âme. C'est à peine si la notion de la Providence s'y retrouve ; il n'est plus question ici du nom, encore moins de l'œuvre du Christ.

Les doctrines de l'orthodoxie religieuse issue de l'école de Wolff sont trop connues pour que nous les exposions ici ;

aussi bien, nous bornerons-nous à indiquer les idées essentielles de Bertrand en matière de religion en nous servant spécialement de son « Catéchisme. »

Sa conception de la religion est avant tout intellectualiste et sa piété ne semble pas avoir subi l'influence de Spener et du piétisme allemand. Pour lui « la religion nous enseigne ce que nous devons *savoir* de Dieu, de son culte, de nos devoirs et de nos espérances[1]. » La foi est une persuasion que tout ce que nous trouvons dans l'Ecriture Sainte est vrai et vient de Dieu[2] » « Croire en Dieu, c'est croire qu'il existe, revêtu de perfections infinies et en même temps attendre de lui, comme du seul et vrai Dieu, tout notre bonheur[3]. »

A ce premier caractère s'en ajoute un second qui appartient bien à son siècle et que nous retrouverons d'une façon plus frappante encore dans sa morale, c'est l'utilitarisme. Dans sa pensée, la religion ne naît pas essentiellement d'un besoin primordial au cœur de l'homme, mais elle doit avant tout servir à quelque chose. Parlant de son utilité terrestre et immédiate, il dira: « Dans cette vie, la religion bien étudiée et fidèlement observée, perfectionne nos facultés, règle nos passions, nous console dans les afflictions, nous rassure contre les frayeurs de la mort et les remords de la conscience, enfin elle nous apprend à jouir plus agréablement des biens de la terre[4].» Pour la vie à venir « la religion nous procurera, si nous en avons suivi les maximes, une félicité parfaite dans sa nature, éternelle dans sa durée ; » et il ajoute tôt après: « Il est évident que notre plus grand intérêt et le désir que nous avons tous d'être heureux doivent nous attacher à la religion[5]. »

Il passe en revue les trois sources de connaissance religieuse, la raison, l'expérience et la conscience, en donnant

[1] *Instruct. chrét.* p. 3. — [2] Op. cit. p. 22. — [3] Op. cit. p. 24. — [4] Op. cit. p. 4.
[5] Op. cit. p. 4. — Il est à remarquer que ces divers éléments d'une tendance intellectualiste et utilitaire se trouvent déjà dans l'*Abrégé de l'histoire sainte et du catéchisme* d'Osterwald (Lausanne 1750 et édit. subséquentes) « retouché » par le professeur Georges Polier, qui avait été l'un des maîtres de Bertrand à l'Académie de Lausanne.

la plus grande importance à la raison, mais affirme ensuite la nécessité de la révélation « à cause de l'état d'ignorance et de corruption où les hommes étaient tombés et pour donner à l'homme des lumières plus sûres sur son état après cette vie[1]. »

Il n'oppose aucun doute à la doctrine de l'inspiration, pas plus qu'à celle des miracles. La Bible, dit-il, « n'est point la la parole des hommes, mais la parole même de Dieu, laquelle aussi déploie sa vertu dans ceux qui croient[2]. » Il établit la vérité de l'inspiration sur quatre preuves. 1° Ce que les auteurs sacrés enseignent est digne de Dieu; vérités, préceptes, motifs, c'est toujours la sagesse de Dieu; 2° il y a dans la Révélation des choses qui ne peuvent venir que de Dieu; telles sont en particulier les *prophéties*, qui sont des prédictions d'événements qui ont eu leur accomplissement et que Dieu seul pouvait prévoir; 3° les prophéties messianiques font éclater l'inspiration divine de leurs auteurs; 4° les auteurs sacrés sont eux-mêmes revêtus de tous les caractères qui rendent des témoins dignes de foi[3].

Quant aux miracles, il appuie leur réalité 1° sur leur caractère public; 2° sur les suites qu'ils eurent et qu'on ne saurait contester, comme la destruction de la synagogue et la propagation de l'Evangile; 3° sur le fait que les ennemis même du christianisme n'ont jamais contesté ces miracles[4].

Sa christologie n'est guère que le développement du Symbole des apôtres dans le sens de l'orthodoxie traditionnelle. Il croit à la conception miraculeuse, à la double nature divine et humaine de Jésus, à la nécessité de ses souffrances, à sa mort, à sa résurrection, à son exaltation et à son prochain retour. Dans un certain nombre de chapitres, il considère successivement Jésus comme Sauveur, comme Christ, comme Fils de Dieu et comme Seigneur.

Comment s'accomplit l'œuvre du salut? Ici reparaît le caractère rationaliste de la religion de Bertrand. « Jésus-Christ, déclare-t-il[5], a délivré les hommes de l'empire du péché,

[1] Op. cit. p. 8. — [2] Op. cit. p. 15. — [3] Op. cit. p. 16 et sq. — [4] Op. cit. p. 19 et sq. — [5] Op. cit. p. 35.

d'abord par sa doctrine sainte ; ensuite par son exemple parfait ; puis par le secours de son esprit ; enfin par son intercession. »

Comme Christ, Jésus est notre *prophète* en tant qu'il nous a *enseigné* la volonté de Dieu de la manière la plus parfaite ; en cette qualité il nous a confirmé sa doctrine par ses miracles et prédit l'avenir[1]. Il est notre *Sacrificateur* « en tant qu'il s'est offert en sacrifice pour nos péchés, qu'il est entré dans le lieu très saint pour intercéder pour nous et qu'il bénit son Eglise et ses vrais disciples[2]. » Comme *Roi*, il nous a donné des lois, nous gouverne par sa parole et par son Esprit, jugera tous les hommes au dernier jour et nous introduira dans son royaume éternel[3].

La filialité divine en Jésus résulte de ce qu'il était dès le commencement une *personne divine*, dans le sein de son Père et qu'il est d'une même nature avec lui ; en outre sa naissance miraculeuse et sa résurrection lui ont mérité ce titre de Fils de Dieu[4].

Enfin, le nom de *Seigneur* marque l'empire que Jésus s'est acquis sur nous en nous rachetant, l'autorité qu'il a sur l'Eglise comme Chef et le pouvoir qui lui a été donné dans son exaltation[5].

Quant à la signification des souffrances et de la mort de Christ, Bertrand répète avec la *Confession de foi helvétique*, que « Jésus est mort volontairement à notre place pour nous faire obtenir la rémission de nos péchés. Il est encore mort pour nous engager à renoncer au péché en nous montrant toute l'horreur que Dieu en a et pour nous donner l'exemple des vertus les plus difficiles[6]. »

Comme toute doctrine religieuse marquée du sceau de l'utilitarisme, celle de Bertrand devait donner une grande place aux préoccupations eschatologiques. Il fonde la croyance à l'immortalité, ainsi que Leibniz, sur le fait que l'âme est une substance simple, un tout indivisible, une monade (le mot se trouve quelque part) qui ne pourrait être

[1] Op. cit. p. 37. — [2] Op. cit. p. 38. — [3] Op. cit. p. 39. — [4] Op. cit. p. 41. — [5] Op. cit. p. 42. — [6] Op. cit. p. 46.

détruite d'une façon naturelle, mais seulement par un acte d'annihilation du Créateur.

« Nous n'avons aucune raison de supposer l'anéantissement, dit-il, puisque rien ne s'anéantit dans la nature et que cet anéantissement répugnerait à la sagesse du Créateur. Nous avons donc droit de conclure que Dieu a formé notre âme naturellement immortelle. Ainsi lorsque le corps se dissout ou meurt, l'âme peut subsister à part, quoique dans un état différent de celui où elle est ici-bas[1]. »

« Puisque nous sommes des créatures *intelligentes* et *libres*, il suit de là que nous devons rendre compte de nos actions et qu'il y aura par là-même un jugement. Celui-ci est également postulé par l'inégale distribution des biens et des maux dans cette vie[2]. » C'est Jésus-Christ qui exercera ce jugement universel, selon « les lumières et les secours que les hommes auront eues et suivant les lois qu'ils auront connues[3]. »

Dans son *Catéchisme*, paru en 1753, il admet sans contestation la doctrine des peines éternelles[4]. Il ne se prononce plus aussi catégoriquement dans ses *Eléments de la morale universelle* (1775). La controverse sur la non-éternité des peines, à la suite de laquelle le pasteur Ferdinand-Olivier Petitpierre avait été destitué par la Classe de Neuchâtel, avait eu lieu dans l'intervalle[5]. Il semble que Bertrand ait montré, bien que très timidement, une certaine sympathie pour les idées du pasteur persécuté. On trouve en effet dans son principal livre de morale un passage comme celui-ci : « La même bonté qui a porté le Créateur à former les hommes avec une âme capable d'un plus grand bonheur que celui

[1] *Elém. de la mor. univ.* p. 160. — Cf. *Instruct. chrét.* p. 55.

[2] *Instruct. chrét.* p. 57. — Cf. *Elém. de la mor. univ.* p. 161.

[3] *Instruct. chrét* p. 57.

[4] *Instruct. chrét.* p. 57, 70.

[5] C'est le 27 avril 1758 que F.-O. Petitpierre fut accusé dans l'assemblée périodique du clergé neuchâtelois, et à l'occasion des censures annuelles, de prêcher dans son Eglise et celles du voisinage la non éternité des peines de l'enfer et de causer par là des désordres scandaleux. — Cf. Ch. Berthoud : *Les Quatre Petitpierre*, p. 54 et sq.

qu'ils peuvent atteindre ici-bas, doit sans doute le disposer à le conserver toujours. La nature intelligente de l'homme est capable de progrès ; mais elle est arrêtée ici-bas par les besoins et les imperfections du corps ; il est donc digne de la sagesse du Créateur de la laisser subsister, afin qu'elle parvienne à la perfection dont il l'a formée susceptible[1]. »

Nous sommes donc loin de la doctrine, expressément formulée dans le précédent ouvrage, de l'éternité des peines et des récompenses. Ce point de vue s'accorde d'ailleurs parfaitement avec l'optimisme propre à un disciple de Wolff.

Tel est, brièvement résumé, le credo religieux de Bertrand, d'après son *Catéchisme* et ses premiers sermons. Il ne s'écarte guère de celui de la majorité de ses contemporains.

Ce qui nous paraît plus digne d'attention, ce sont les rapports que notre auteur établit entre la morale et la religion. Il est conforme à la logique que l'intellectualisme conduise à identifier la morale avec la religion. Cette dernière se réduisant à un certain nombre de croyances, à l'adhésion pure et simple de l'esprit à certaines vérités, qu'il est nécessaire d'admettre pour être heureux, il s'ensuit que la distinction spécifique des deux domaines, moral et religieux, devient à peu près nulle. C'est l'aboutissement naturel du rationalisme wolffien. Quelques années plus tard, Kant, dans sa *Métaphysique des mœurs*, puis dans sa *Critique de la raison pratique*, ira plus loin encore et fera sortir la religion de la morale, à titre de postulat de la raison pratique.

Pour Bertrand, la morale s'identifie avec la religion et absorbe, pour ainsi dire, cette dernière. Par une méconnaissance frappante de l'élément sentimental dans le concept de la religion, il en arrive à déclarer que les dogmes n'ont qu'une valeur très secondaire, et que l'homme religieux, c'est avant tout l'homme moral. Ce que dit Vinet au sujet des moralistes de cette période convient parfaitement à Bertrand : « Quelque sévèrement qu'on juge le dix-huitième siécle, le fait qui le caractérise est l'avènement, au sein de

[1] *Elém. de la mor. univ.* p. 161.

l'histoire moderne, de l'élément purement humain.... Toute morale de ce siècle rationaliste indique à l'homme des devoirs sans lui enseigner ni ce qui lui manque, ni le moyen d'y suppléer. En lui laissant ignorer sa faiblesse, il dépouille l'homme du secours qu'il eût trouvé en Dieu[1]. »

Envisageant l'utilité de la morale et son importance, Bertrand dit entre autres : « Un des grands maux qu'on ait fait à la morale et à la religion, c'est de les distinguer l'une de l'autre. Elles sont une. Sans morale, il ne saurait y avoir de vraie religion ; sans religion il ne peut y avoir de morale solide. La morale fait l'essence et le but de la religion pure ; la religion constitue le fondement et l'appui de la morale parfaite[2]. »

« C'est la science, dit-il encore, en parlant de la morale, sur laquelle auraient dû insister les théologiens, les ministres de la religion, et les docteurs de l'Eglise, dans leurs discours comme dans leurs écrits. Elle aurait dû faire constamment le sujet principal des sermons adressés à des chrétiens, puisque Jésus-Christ, le modèle parfait de tous les docteurs, dans tous ses discours, s'attache surtout à la morale. Les hommes sont malheureusement divisés sur plusieurs dogmes, mais ils sont heureusement toujours dans l'accord le plus parfait sur les vérités et les devoirs de la morale. Les questions théologiques ont déchiré la société et l'Eglise ; toute la morale est destinée à réunir les hommes par la bienveillance, et à avancer le bonheur général du genre humain par les vertus morales. Qu'un homme rejette certains dogmes, mais qu'il suive exactement les règles de la morale ; n'en est-ce pas assez pour le bien de la société, le repos de l'Eglise et de l'Etat ? Mais en est-ce assez pour le salut de cet homme ? C'est à Dieu à en juger. Qui es-tu, toi qui veux juger le serviteur d'autrui[3] ? »

Et ailleurs : « La religion d'un Dieu sage n'est point une vaine théorie ; non, c'est la morale universelle ; c'est une science toute pratique, une instruction que nous devons

[1] *Histoire de la littérature française au dix-huitième siècle.* Introd. Paris, 1853.

[2] *Essai sur le plaisir*, p. 93.

[3] *Elém. de la mor. univ.*, p. 122 et sq.

porter dans le cœur, qui éclaire la conscience, qui dirige la volonté, qui règle les passions, qui doit être la règle de notre conduite, dans la retraite et le tumulte du monde, dans le travail comme dans le repos et les amusements, dans la mauvaise fortune comme dans la bonne, dans la santé et dans la maladie, loin du terme de la vie comme à l'heure de la mort; enfin dans toutes les relations, dans tous les états de la vie, comme fils ou père, ou frère, ou parent, comme mari ou femme, comme maître ou domestique, comme souverain ou sujet, comme citoyen de la patrie ou citoyen du monde et de l'éternité[1]. »

Si la science de la morale a, aux yeux de Bertrand, une importance telle qu'elle laisse bien loin derrière elle toutes les autres sciences, « la plus utile de toutes à pratiquer, » « de toutes la plus utile et la plus nécessaire pour le temps et pour l'éternité, » rien d'étonnant à ce qu'elle doive devenir l'objet principal de tout enseignement. Le jugement de cet encyclopédiste ne manque pas d'intérêt à une époque où l'on se préoccupe de l'introduction de la morale laïque à l'école publique. *Nihil novi sub sole.* Voyez plutôt.

« C'est la science (la morale) qu'il faudrait enseigner avant toute autre à la jeunesse et au peuple. Quelle que fût la destination d'un jeune homme pour la société, c'est la science qu'il conviendrait de lui enseigner par préférence; c'est la science universelle pour tous, pour le riche comme pour le pauvre, pour le roi comme pour le sujet, pour celui qui est destiné à commander, comme pour celui qui est appelé à obéir[2]. »

Il se berce de l'illusion, commune d'ailleurs à un grand nombre de philosophes et de politiciens après lui, qu'il est possible de substituer à l'autorité des confessions de foi et des symboles celle d'un catéchisme moral dont les préceptes fondamentaux pourraient être universellement admis.

« Puisque les connaissances (morales) sont les premières qu'il faudrait donner aux enfants, pourquoi n'avons-nous

[1] Op. cit., p. 198 et 199.

[2] Op. cit., p. 191. Cf. *Essai sur le plaisir*, p. 92 et sq.

point encore de catéchisme de morale pour eux ? C'est déjà la plainte que formait une dame d'esprit[1]. Leur montrer la vertu comme le seul moyen d'assurer nos vrais intérêts, nos plaisirs, nos sentiments agréables, un bonheur solide, ce serait les conduire au bien réel par l'amour de soi-même.... » « Les dogmes de la théologie, les questions de la controverse devraient-ils entrer dans des catéchismes destinés pour les enfants ? Laissons à ceux que leur état appellera à s'instruire dans ces matières et à ceux qui en auront le temps et l'occasion le soin d'entrer un jour dans ces recherches et ces discussions ; mais contentons-nous pour les enfants de leur enseigner les vérités simples, essentielles, non contestées, de la religion, qui servent de fondement aux préceptes de sa morale sainte et sublime[2]. »

Ou encore : « Un catéchisme d'une morale universelle est encore un ouvrage à faire. Ce serait certainement un livre infiniment utile pour tous les hommes, dans tous les états et toutes les relations. On a tant composé de confessions de foi ; on s'est si souvent disputé pour les défendre ou pour les attaquer ; elles ont servi de prétexte à tant de violences, de guerres et de persécutions ; pourquoi n'a-t-on pas fait des confessions de morale ou de mœurs, sur lesquelles tous auraient été d'accord ? Les vérités morales auraient été les articles de ces confessions et de ces symboles et auraient été la règle des mœurs, comme au dernier jour ce sera la règle du jugement que le Seigneur prononcera.

» En effet, nous serons tous jugés un jour, non sur les formulaires de foi, mais sur les règles de conduite ; non sur ce que nous aurons cru, mais sur ce que nous aurons fait ; non pas à raison d'un zèle infructueux pour certains dogmes, mais eu égard à notre zèle agissant pour les bonnes œuvres[3]. »

N'oublions pas que l'homme qui a écrit ces paroles est l'auteur d'un *Catéchisme évangélique* et le traducteur de la *Confession de foi helvétique.*

[1] Mme de Puysieux, dans ses *Caractères.*

[2] *Essai sur le plaisir*, p. 92, 93, 94.

[3] *Elém. de la mor. univ.*, p. 194, 195.

Mais, que sera cette morale universelle qui, « semblable à l'astre du jour quand il se montre sur l'horizon, éclaire notre âme dès le premier période de la vie, pendant tout son cours, sur son déclin, et à l'article de la mort, cette morale qui doit remplacer la religion ou plutôt s'identifier avec elle; et, tandis que cette dernière a tout fait pour diviser les hommes, se présentera à l'humanité comme la messagère de la bienveillance universelle[1] ? » Jusqu'à quel point mérite-t-elle les éloges que Bertrand lui-même lui adresse ? Quels seront ses principes, ses caractères essentiels, ses principaux préceptes et leur application à la vie individuelle et à la vie sociale ? C'est ce que nous nous proposons encore d'examiner.

* * *

Disons-le d'abord. L'œuvre morale de Bertrand n'est ni profonde, ni originale. Les esprits, à cette époque, n'étaient guère tournés vers les préoccupations spéculatives ; la métaphisyque n'était plus en honneur, elle ne s'attaquait plus aux problèmes qui, aux grandes époques de l'histoire de la pensée, ont toujours agité les esprits. Les méditations ordinaires des penseurs ont pour objet, non plus le problème de la connaissance, mais des questions d'ordre pratique. Bertrand s'associe à ce mouvement des esprits. Rien n'est moins spéculatif que sa philosophie. Celle-ci a avant tout une tendance pratique, un caractère humain très marqué. Il semble ignorer les grands problèmes qui ont été l'objet des plus graves discussions dans la période précédente, ceux de la substance, de la liberté et du déterminisme, de l'indifférence d'équilibre et du principe de choix, par exemple. Il admet les solutions toutes faites et, parmi celles-ci, donne toujours la préférence aux plus simples et à celles qui sont conformes à « la saine raison humaine. »

Une morale qui s'appuie sur le sens commun et qui envisage celui-ci comme un principe suffisant pour arriver à la connaissance scientifique, ne saurait être qu'éclectique. Or, c'est

[1] Op. cit., p. 195.

le propre de l'éclectisme de manquer d'originalité. Il ne faut donc pas s'attendre à rencontrer chez Bertrand des vues nouvelles sur l'art de se bien conduire. Il emprunte aux philosophies régnantes la plupart de ses idées, prend à chacune ce qui lui parait le meilleur, plagie à droite et à gauche, renforce certains points de vue qui ne lui paraissent pas avoir été émis avec un relief suffisant, donne une importance particulière aux questions de morale sociale.

Son exposé est clair, simple, bien ordonnancé et revêt une forme populaire. En outre ses deux principaux ouvrages de morale reflètent assez bien l'état des idées morales dans la Suisse romande à la veille de la Révolution française[1].

Trois grands systèmes de philosophie morale avaient vu le jour au dix-huitième siècle et exerçaient encore une influence plus ou moins marquée à l'époque qui nous occupe.

Le premier en date fut le système de Wolff. Il était basé sur le principe de la perfection, mais cette perfection n'avait aucun rapport avec l'idée plus moderne du progrès, et quoique Wolff eût reconnu la liberté et l'égalité naturelles des hommes, il ne tira aucune conséquence pratique de ces principes restant bien inférieur, sous ce rapport, à des écrivains purement politiques qui, vers le même temps, passionnaient la France et l'Angleterre. En somme le système de Wolff fut celui de ces nombreux hommes d'Etat du dix-huitième siècle qui désiraient perfectionner les institutions existantes et qui avaient pour idéal la monarchie absolue faisant le bonheur des peuples sans leur participation.

Vient ensuite l'école matérialiste du baron d'Holbach et d'Helvétius qui, ramenant toutes les actions de l'homme à l'égoïsme, et niant les principes les plus essentiels de la morale, ne pouvaient guère découvrir des vérités pratiques nouvelles.

L'école écossaise, qui se formait dans le même temps, se borna définitivement à constater les principes reconnus par

[1] Cf. Virgile Rossel, *Une encyclopédie romande au dix-huitième siècle*, dans le numéro de décembre 1904 de la *Bibliothèque Universelle*.

un prétendu sens moral ou résultant d'une perception morale et acceptés par le bon sens universel.

Ces trois systèmes de philosophie pratique inspirèrent la morale de Bertrand. L'influence de Wolff, très visible chez lui au début, ne tarda pas à être remplacée par celle de la philosophie française et de la philosophie anglaise. Ses études l'avaient tout naturellement rapproché du dogmaticien de Halle ; ses voyages et ses relations avec Voltaire, les encyclopédistes et Helvétius, qu'il avait connus personnellement à Paris, lui firent adopter toujours plus les idées que ces écrivains avaient mises à la mode. Il part d'un eudémonisme qui renferme une part de rationalisme pour aboutir à l'eudémonisme empirique.

Entrons ici dans le détail.

Le point de vue eudémoniste est déjà nettement indiqué dans la définition que Bertrand donne de la science morale. La morale, dit-il, est « la science qui nous apprend à bien vivre en dirigeant nos actions libres pour notre perfection et notre bonheur[1]. » Ici, le concept rationnel de la perfection est encore au premier plan ; nous sommes encore complètement dans le courant des quatre maîtres en philosophie du dix-septième siècle, Descartes, Malebranche, Leibniz et Spinosa, qui professent tous la doctrine de l'identité du bonheur et de la perfection. Mais la conception purement eudémoniste ne tardera pas à s'affirmer. « La morale, dira Bertrand, nous enseigne tout ce que nous devons savoir sur le plaisir[2]. » Et ailleurs : « Le bonheur de l'homme ici-bas est un état dans lequel la somme des plaisirs réels dont il jouit l'emporte sur la somme des peines auxquelles il est exposé[3]. » Nous voici, semble-t-il, revenus à une conception qui n'est pas sans analogie avec celle d'Aristippe ou d'Epicure. Cela n'empêchera pas Bertrand d'affirmer, comme autrefois Descartes et Spinosa, qu'un plaisir digne de ce nom résulte toujours du sentiment

[1] *Elément de la mor. univ.* p. 138.

[2] *Essai sur le plaisir*, p. 1.

[3] *Essai sur le plaisir*, p. 132. Cf. Bentham, pour qui le bonheur c'est la plus grande somme de plaisirs possible.

de quelque perfection. « Dès que l'âme éclairée et réfléchissante aperçoit une perfection ou un bien en nous, elle éprouve un sentiment agréable ; elle a au contraire un sentiment désagréable, si elle y découvre une imperfection ou un mal. Cette connaissance intuitive devient active par le sentiment intime, et ce sentiment constitue le plaisir, lorsque l'âme sent sa perfection[1]. »

Mais comment le sentiment de notre perfection nous procure-t-il du plaisir? A cette question Bertrand répond que le sentiment d'une perfection quelconque est inséparable de l'amour de soi. « L'amour de nous-mêmes, inséparable de notre être, doit nécessairement nous faire éprouver du plaisir toutes les fois que par un retour sur nous-mêmes nous sentons un changement en nous qui peut, ou que nous croyons contribuer à notre perfection. Si ce changement vient de l'énergie de notre âme, agissant sur elle-même, le sentiment de cette perfection est le même que celui de l'exercice de nos facultés ; si ce changement naît de l'impression des objets extérieurs, ces objets sont l'occasion du plaisir, comme le sentiment de la perfection de notre faculté affectée en est la cause[2]. »

Ici Bertrand, n'est plus dans la tradition du dix-septième siècle; il est entré dans le courant de son époque en transformant la morale de la perfection en morale de l'amour de soi ou de l'intérêt bien entendu. Le principe de toute action ce n'est plus la perfection identifiée avec le bonheur, c'est l'amour éclairé de soi-même. « L'amour de nous-mêmes, dit-il, est toujours, en dernière analyse, le principe de tout plaisir. C'est l'amour-propre aveugle qui nous égare; c'est l'amour éclairé de nous-mêmes qui nous conduit à la source des vrais plaisirs.... La source de toutes nos inclinations, de toutes nos passions, la seule qui naisse avec nous, qui ne nous quitte point, tant que nous vivons, c'est l'amour de nous-même: passion primitive, antérieure à tout autre, et

[1] Op. cit. p. 4.
[2] Op. cit. p. 16, 17.

dont toutes les autres ne sont, en effet, que des modifications[1]. »

Non-seulement l'amour de nous-mêmes est le principe de toutes nos actions, mais, à l'instar de Fergusson, Bertrand admet que tous les autres principes qui ont été donnés à la morale peuvent se ramener à celui-ci et conduisent aux mêmes conséquences. Il est donc assez inutile en morale de disputer sur la préférence à donner à l'un sur l'autre puisqu'on peut les réunir tous.

Il passe en revue d'une façon très sommaire un certain nombre de systèmes de morale, indique le principe à la base de chacun d'eux, puis tire cette conclusion qui n'est pas faite pour nous surprendre : « N'est-il pas évident que ces six principes de la morale ne diffèrent point essentiellement ? Car la *volonté de Dieu* n'est que ce que la saine raison manifeste à l'homme attentif qui la consulte ; que ce qu'une *conscience* droite approuve ; que ce que le *sens moral* lui dicte ; que ce qui est *conforme à la nature des choses*, ou à leur convenance : ce qui est établi ainsi par le Créateur comme convenable est cela même qui *perfectionne* l'homme et contribue à son vrai bonheur. Enfin, *l'amour raisonnable* de nous-mêmes nous porte à faire la volonté d'un Dieu bon et sage, puisque cette volonté n'est autre chose que cette perfection qui produit notre plus grand bonheur présent et à venir[2]. »

Après le principe, la méthode. Que peut-elle être dans une telle philosophie ? Logiquement, l'eudémonisme ne saurait prétendre proposer des règles de conduite universellement valables, car chacun prend son plaisir où il le trouve ; tout impératif, tout conseil même lui est interdit. Toutefois, par une de ces inconséquences si fréquentes chez les utilitaires, Bertrand prétend donner une morale vraiment scientifique, une morale *more geometrico*, ayant la même valeur que la morale évangélique, et dont tous les préceptes, parfaitement

[1] Op. cit. p. 12 et 13.

[2] *Eléments de la mor. univ.* p. 181.

démontrables, s'imposent aux esprits avec une impérieuse nécessité.

Comme nous l'avons fait remarquer, il s'étonne qu'il se soit trouvé des savants pour affirmer « que la morale ne peut être traitée par des arguments démonstratifs[1] ». Il combat Mandeville, l'auteur de la fameuse *Fable des abeilles*, qui déclarait la morale la plus incertaine des sciences et qui recommandait l'égoïsme comme principe de toutes les actions humaines.

Si on lui objecte que les propositions morales ne possèdent pas le même caractère de rigueur scientifique que les théorèmes géométriques, il s'empresse d'adopter une distinction entre la certitude mathématique et la certitude morale qui nous rappelle celle que nous avons trouvée chez un autre Suisse, le savant Euler, dans ses « Lettres à une princesse d'Allemagne. »

« J'avoue, dit-il, qu'on ne peut démontrer les propositions morales par le même genre de preuves qu'on établit un théorème de géométrie, par le rapport ou l'égalité des quantités ; le sujet ne le comporte pas, mais les arguments logiques fondés sur la liaison nécessaire d'un principe avec sa conséquence, ou de l'idée moyenne avec la conclusion, ne sont-ils pas aussi démonstratifs dans leur genre, que l'argument qui prouve que le carré de l'hypothénuse est égal aux carrés des deux autres côtés ? Les sujets différents demandent sans doute des démonstrations différentes, et cette différence est fondée dans la nature des choses. Un fait exige une preuve testimoniale. Une vérité morale est aussi bien démontrée quand elle est appuyée sur un raisonnement moral, déduit logiquement, selon toutes les règles de la dialectique.

» Lorsque je dis, par exemple : un homme raisonnable et qui s'aime convenablement, doit fuir tout ce qui peut diminuer sa perfection et son bonheur. Or les excès d'une passion habituelle, ou ceux de la débauche, diminuent notre perfection et notre bonheur, en troublant notre tranquillité,

[1] *Eléments de la mor. univ.* p. 182.

en altérant notre santé, en dégradant notre âme, en abrutissant ses facultés, etc. Donc, tout homme raisonnable, et qui s'aime convenablement, doit éviter les excès d'une passion habituelle et ceux de la débauche. Cet argument, je le demande, n'est-il pas aussi évident, aussi démonstratif dans son genre, aussi propre à convaincre l'esprit, que celui par lequel vous établissez que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits[1] ? »

Si la morale possède un caractère de rigueur tel qu'elle devient une science démonstrative, on est en droit de s'attendre à ce que les diverses propositions en soient enchaînées suivant un lien logique et traitées d'après la méthode de Descartes, Spinosa et Wolff. Il n'en est cependant pas ainsi pour Bertrand. L'emploi de la méthode déductive ne saurait convenir à une morale empirique. Aussi bien notre auteur, précurseur en cela de Bentham et des utilitaires anglais de la première partie du siècle dernier, réduit-il la morale à une sorte d'arithmétique des plaisirs. L'homme moral, c'est celui qui arrive à savoir calculer juste. Il revient avec insistance sur cette idée expressément énoncée : « Tout est calcul dans la science des mœurs, qui est celle du bonheur[2].... Toute la morale gît en calculs bien institués, mais c'est la raison qui doit toujours calculer, jamais l'imagination, ni la passion.... Savoir calculer toujours juste, est donc la prudence et la science du bonheur[3]. »

Il reconnaît sans doute la difficulté d'évaluer mathématiquement la valeur intrinsèque d'un plaisir et la valeur comparative de deux plaisirs de même espèce, mais il n'est cependant pas loin d'admettre que le nombre est applicable à la science morale. A propos de l'évaluation du plaisir, il dit : « Si l'on pouvait exprimer en nombre tous les éléments de ces rapports, on dirait que l'activité de l'âme, ou la grandeur du plaisir, est en raison composée de cinq rapports :

[1] *Eléments de la mor. univ.* p. 183, 184 ; cf. p. 186 ; passim, *Essai sur le plaisir*, p. 6. — *Encyclopédie d'Yverdon*, art. morale.

[2] *Essai sur le plaisir*, p. 108.

[3] *Eléments de la mor. univ.*, p. 189, 190. Cf. *Essai sur le plaisir*, p. 84.

1° de la raison directe de la quantité de bien aperçu; 2° de la raison directe de la nature de ce bien senti; 3e de la raison directe du degré de connaissance, plus ou moins complète que nous en avons; 4° de la raison indirecte du temps qu'il faut pour y réfléchir et le sentir; enfin 5° de la raison inverse des efforts qu'on doit employer pour sentir ce bien, en jouir et le conserver[1] ». Cette simple citation suffit à montrer ce qu'a d'arbitraire et d'artificiel toute théorie qui a la prétention d'appliquer le nombre à quelque chose d'aussi variable, personnel et difficile à analyser, que le plaisir.

Ce rapide aperçu des théories eudémonistes de Bertrand suffit à montrer que la morale à laquelle il attribue un caractère de rigueur scientifique se réduit pour lui, comme pour tous les systèmes empiriques, à une sorte de casuistique ou de probabilisme moral. C'est à la balance des plaisirs qu'il faut juger toutes les actions humaines. Avant d'agir, l'homme n'a qu'à se poser la question : telle conduite répond-elle à un véritable amour de soi ? Dans quelle mesure contribuera-t-elle, non pas au bonheur général (c'eût été la thèse d'un utilitarisme supérieur), mais au bonheur personnel ?

Ce critère de la conduite étant admis, voyons les résultats auxquels conduit son application.

Et d'abord, posons-nous cette question préjudicielle : « Que devient le mal dans une morale dont le plaisir est le but, le mal physique et le mal moral ? La plupart des eudémonistes éludent le problème ou ne le traitent qu'en passant. Bertrand agit différemment. Admettant la solution chrétienne, au moins sous l'une des formes qui en ont été données, il envisage la souffrance comme un moyen employé par la Divinité en vue d'un bien supérieur. D'ailleurs, il se montre très optimiste, et soutient la thèse de l'optimisme contre Maupertuis. Ce philosophe, avec plusieurs autres, avait émis l'idée « que, dans la vie ordinaire des hommes, la somme des maux surpasse celle des biens[2]. » La même thèse avait été défendue par Mérian et combattue par Béguelin dans l'un de ses Mé-

[1] *Essai sur le plaisir*, p. 5.

[2] Maupertuis, *Essai de philosophie morale*, chapitre II. Cf. Leibniz, Théodicée.

moires. « Cette proposition ainsi énoncée, dit Bertrand, ne me paraît vraie dans aucun sens. Si par le bien on entend uniquement ces moments heureux, évalués par la durée et l'intensité des plaisirs sensuels, il pourra se trouver, si l'on veut, tel homme souffrant, dénué de tout secours, abandonné des autres, chez qui cette somme de maux l'emportera sur celle des biens; mais assurément ce n'est pas le *cas ordinaire* des hommes. Si par ces biens on entend les biens de l'âme comme ceux du corps, biens intellectuels, biens moraux comme ceux des sens, cette proposition alors ne peut être vraie que d'un homme méchant et souffrant; mais heureusement encore que la méchanceté absolue n'est pas le caractère *ordinaire* des hommes[1]. »

« Gardons-nous soigneusement d'exagérer les maux de la vie humaine; et, si même ils sont nombreux, ne perdons jamais de vue l'économie future, puisqu'ici bas la plus longue vie n'est qu'un point infiniment petit, en comparaison de l'éternité. Ainsi, dès que nous voulons raisonner philosophiquement sur le bonheur, n'oublions point que cette vie est un voyage fort court, pour parvenir à une patrie éternelle. Pourquoi n'entretiendrions-nous pas cette vérité si consolante, une idée que la raison a dictée aux païens même? Elle était familière à Marc-Antonin, qui la propose souvent, ou comme une source de consolations, ou comme un motif de vertu[2]. »

Sa conception du péché, comme celle de la religion, est purement intellectualiste, et rappelle celle de la plupart des théologiens de l'époque; la notion biblique du péché lui échappe; ce dernier n'est pour lui qu'un défaut, qu'un manque de perfection, une limitation, on pourrait presque dire, — et en cela il se rapprocherait de Spencer et des évolutionnistes, — que le péché c'est ce qui est nuisible; le bien s'identifierait ainsi pour lui avec l'utilité. Sans doute, cette thèse n'est pas chez lui expressément affirmée, mais son utili-

[1] Kant dira que nous pouvons bien vouloir le mal et le faire dans beaucoup de cas particuliers, mais que nous ne pouvons pas vouloir qu'il devienne la règle générale de la conduite des hommes.

[2] *Essai sur le plaisir*, p. 143. Cf. id. op., p. 145.

tarisme y conduirait logiquement. « Il n'est point d'action libre qui ne contribue à nous rendre plus parfaits et notre état meilleur, ou qui ne produise plus ou moins un effet contraire. Dans le premier cas, l'action est *raisonnable*, relativement à l'être intelligent qui la fait, *utile* par rapport à ses suites, *bonne et digne d'approbation*, à la considérer elle-même, enfin *ordonnée*, puisqu'elle est conforme à la volonté de l'Etre suprême, bon et sage. Dans le second cas, l'action est *déraisonnable*, *nuisible*, *mauvaise*, *digne de blâme*, et *défendue*. C'est en cela que consiste la *moralité objective* des actions des hommes[1]. »

Remarquons une fois de plus l'étroite parenté qui existe entre l'utilitarisme de la fin du dix-huitième siècle et celui des moralistes anglais de la première moitié du dix-neuvième siècle. Ce dernier se retrouve historiquement dans les doctrines qui étaient en faveur dans la période qui a précédé l'avènement de Kant.

Si le bien n'a pas d'excellence intrinsèque, peut-on encore parler de devoir? Pour un utilitaire conséquent, le devoir ne saurait consister dans l'obéissance à une loi, mais uniquement dans l'acceptation de certaines règles considérées comme utiles pour procurer le bonheur. La morale utilitaire ne peut pas donner des préceptes, mais seulement des conseils. C'est bien ainsi que l'ont compris la plupart des moralistes opposés à une conception intuitioniste de la science de la conduite.

Mais par une de ces inconséquences, très explicables chez un moraliste éclectique et compilateur comme l'était Bertrand, celui-ci nous donne du devoir une définition qui ne saurait s'accorder avec son empirisme : « L'idée du devoir, dit-il, naît de celle de la loi. Un *devoir* est une action à laquelle nous sommes obligés par une loi ; l'homme vertueux est disposé à remplir tous ses devoirs, et la disposition particulière de l'âme à s'acquitter de tel ou tel devoir prend aussi le nom de *vertu* : telle est, par exemple, la piété, la tempérance, la justice, la bienveillance, la bénéficence[2]. »

[1] *Elém. de la mor. univ.* Cf. Spencer, *Les bases de la morale évolutionniste*, p. 20.
[2] *Eléments de la mor. univ.*, p. 234.

Il se sert même de l'expression d'obligation, mais dans un sens qui ne rappelle en rien l'impératif kantien ; il s'agit chez lui non d'une nécessité d'ordre moral, mais purement logique, l'obligation résultant du rapport de cause à effet. « L'homme ne se déterminant jamais sans cause, les raisons ou les causes qui fléchissent sa volonté sont des *motifs*, et l'*obligation* naît de la liaison de ces motifs avec les actions à faire ou à omettre, d'où résulte l'idée de la loi, qui est la règle à laquelle nous sommes obligés de conformer nos actions libres. L'obligation est donc une nécessité comme le *droit* qui la renferme est une puissance du même genre[1]. »

Bertrand admet la classification traditionnelle des devoirs en devoirs envers Dieu, envers nous-mêmes et envers le prochain, ayant tous comme principe commun l'amour de nous-mêmes.

« L'amour de nous-mêmes éclairé et raisonnable nous engage à aimer Dieu comme un Etre parfait, comme notre bienfaiteur, comme notre rémunérateur, comme notre souverain bien, comme le seul être bon, puissant, éternel, capable d'assurer à notre âme immortelle la perfection dont elle est susceptible, comme le bonheur qu'elle désire, et dont elle est capable.

» Cet amour éclairé nous porte encore à aimer nos semblables, comme des créatures de Dieu, qu'il a faites pour vivre en société avec nous, comme des êtres sans lesquels nous ne pourrions pas, même ici-bas, jouir du bonheur dont nous sommes capables, comme des personnes dont la perfection et le bonheur contribuent nécessairement au nôtre.

» L'amour éclairé de nous-mêmes produit enfin l'amour et l'attachement à la vertu, parce qu'il nous la montre comme la somme de la perfection de notre âme et de toutes ses facultés, et comme le principe de notre plus grand bonheur présent et à venir[2]. »

[1] Op. cit., p. 227.
[2] Op. cit., p. 236, 237.

* * *

Jusqu'à présent, nous avons surtout considéré le principe à la base de l'eudémonisme de Bertrand et son application à la conduite individuelle. Il n'y aurait qu'un fort médiocre intérêt à suivre notre moraliste dans son exposé peu original des devoirs de l'homme envers Dieu et envers lui-même. Sa philosophie sociale mérite un peu plus d'attention, car, sans présenter beaucoup d'idées neuves et originales, elle est animée à un haut degré de ce souffle de largeur, de tolérance et d'humanité qui pénétrait les esprits à la veille de la Révolution française. Toutefois, avant d'entrer dans quelques détails, posons-nous encore cette question préjudicielle : Comment se fait chez Bertrand le passage de l'intérêt personnel à l'intérêt général, ou si l'on veut de la morale individuelle à la morale sociale?

Le passage de l'amour de soi à l'amour des autres, de l'égoïsme à l'altruisme, a toujours singulièrement embarrassé les utilitaires de toutes les écoles ; et ce n'est, il faut le reconnaître, qu'à l'aide de très habiles expédients plutôt qu'avec de véritables arguments qu'ils ont cherché la solution du problème.

Bertrand, comme les moralistes eudémonistes de son époque, semble ignorer cette difficulté et ne se donne pas beaucoup de peine pour prouver cette affirmation que « l'intérêt raisonnable et bien entendu doit encourager l'homme à prendre soin du bonheur d'autrui. »

« L'amour raisonnable de nous-mêmes renferme, comprend et produit l'amour de nos semblables. Le désintéressement même n'est qu'un intérêt plus délicat et plus noble. C'est l'intérêt, il est vrai, qui fait faire le mal; mais c'est un intérêt, faux, apparent, mal entendu, présent et momentané; un intérêt que la prudence condamne toujours[1]. »

Ce point de vue utilitaire n'est cependant point celui d'un égoïsme grossier, tel qu'on le rencontre dans la morale d'Hel-

[1] *Eléments de la mor. univ.*, p. 188.

vétius, par exemple. Chez notre moraliste, l'égoïsme est tempéré par un autre sentiment, la bienveillance, et par là il se rapproche de l'école anglaise de Hutcheson et de Adam Smith. Il parle même de la bienveillance comme principe de la conduite envers le prochain avec tant de puissance et de chaleur, qu'on est presque tenté d'oublier le principe qui est à la base de toute sa morale, celui de l'amour de soi.

« L'amour pour le prochain, ou la bienveillance universelle, est le principe, le fondement, le motif et la règle de tous ces devoirs : amour convenable à toutes les relations que nous soutenons avec nos semblables ; sentiment toujours agréable à un cœur qui n'est pas dépravé ; sans cesse utile à celui qui l'entretient dans son âme sensible.

» L'homme a été formé par la nature humain et sensible ; il est ému, même avant la réflexion, à la vue des misères d'autrui. Ce sentiment est pour toute sa vie une source de plaisirs et lui rend agréables et faciles tous ses devoirs. Personne ne peut être heureux qu'avec les autres, qu'en communiquant son bonheur, ni voir un homme heureux sans ressentir du plaisir, à moins que quelque passion vicieuse n'altère cette satisfaction, ou le penchant naturel.

» Toutes les vertus sociales dérivent de cette bienveillance, et toutes contribuent à notre bonheur. Tous les défauts, les vices et les passions qui y sont contraires, dureté, haine, colère, emportement, ressentiment, troublent notre vie, altèrent notre repos, dégradent notre âme, diminuent notre perfection et notre bonheur[1]. »

Les deux manifestations sociales de la bienveillance universelle sont la justice et la bienfaisance. La première consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient, à ne lui faire aucun tort ; la seconde consiste à lui faire du bien, autant qu'il est en notre pouvoir, à contribuer selon nos forces et notre état à son bonheur[2].

La seule différence que Bertrand établisse entre la justice et la bienfaisance, « c'est que les effets de la justice peuvent

[1] Op. cit., p. 274, 275.
[2] Op. cit., p. 281.

être exigés par la force, ceux de la bienfaisance par la seule persuasion. Les premiers sont compris sous la loi de société et de propriété, les seconds sous la sanction du devoir et de la conscience seulement. Les premiers sont déterminés par la mesure du droit, les seconds sont calculés par la vertu du bienfaiteur [1]. »

Il délimite ainsi les deux sphères d'application des principes sus-nommés.

Pour la justice : « Respecter les droits, les jouissances et le bonheur des autres ; se servir de ce que l'on possède de manière que l'on ne nuise jamais aux autres ; les laisser jouir paisiblement de ce qui leur appartient par le droit naturel, ou par un titre positif, ou par une industrie légitime ; leur accorder toujours tout ce qui est dû à l'homme en tant qu'homme ; restituer ou réparer le dommage fait par erreur ou par malice.

» Toute loi positive, toute institution humaine, tout pouvoir qui violerait une de ces règles est donc contraire aux droits de la nature, et pourrait être plus ou moins tyrannique, suivant le mal qu'elle ferait aux hommes [2]. »

Pour la bienfaisance : « Faire servir, autant qu'il est en notre pouvoir, tout ce que nous avons et ce que nous possédons à l'avantage des autres ; resserrer ses propres besoins, en retranchant ce qui est pour le superflu, pour pouvoir soulager les autres ; assister son prochain de ses lumières, de ses conseils, de son appui, de son crédit ; lui faire du bien, et empêcher qu'on ne lui fasse du mal [3]. »

Nous laisserons de côté le développement des idées ci-dessus et leur application à la famille et à la société en général. Un seul point nous paraît digne d'attention, c'est l'insistance avec laquelle Bertrand parle de la tolérance et du respect des convictions d'autrui. On trouve déjà dans les écrits de Locke un encouragement à la tolérance, mais à une tolérance restreinte ; Bayle prêche une tolérance plus générale ; mais il était réservé aux encyclopédistes et à Voltaire d'an-

[1] Op. cit, p. 282. — [2] Op. cit., p. 283. — [3] Op. cit., p. 284.

noncer au monde une tolérance plus complète et universelle.

Le respect des convictions d'autrui est tel chez certains encyclopédistes qu'il les entraîne à une étrange antipathie à l'égard des missions chrétiennes. De Félice s'est particulièrement distingué dans cette croisade contre les missionnaires [1]. « Qu'un Anglais ou un Russe aille prêcher que le souverain est le chef-né de l'Eglise, ou qu'un jésuite aille prêcher à Londres que le pape est le chef de la religion, vous verrez comment ils y seront reçus. Or, de quel droit osons-nous envoyer des missionnaires chez des peuples étrangers pour leur faire changer de religion et renverser par là-même la constitution de l'Etat ? »

Et ailleurs : « Entreprendre de faire changer aux hommes leur religion qu'ils ont sucée avec le lait, ce n'est pas un ouvrage humain, c'est à Dieu à nous y appeler, c'est à Dieu à disposer les cœurs de ceux qui doivent la changer. En attendant cette heureuse époque, restons tranquillement chez nous, tâchons de nous rendre utiles à notre patrie, et respectons chez les autres nations, qui ne valent pas moins que nous, le droit des gens qui est le lien sacré de l'humanité [2]. »

Bertrand ne va pas si loin que De Félice. Nulle part sans doute, ni dans ses sermons, ni dans ses autres écrits, il ne parle de l'œuvre des missions. Celle-ci a pris son grand essor au siècle suivant. Mais, en se basant sur la faiblesse des lumières de l'homme dans sa poursuite de la vérité et sur son extrême facilité à se tromper, Bertrand réclame, avec une énergie qui décèle sa communion d'idées avec Voltaire, le respect des convictions religieuses du prochain.

« Prenons garde que la doctrine des rétributions ne peut être appliquée dans toute son étendue avec sûreté par chaque personne, qu'à elle-même. Je puis dire de moi : je viole les devoirs auxquels je suis tenu envers Dieu, par mes pensées, par les idées de mon esprit, par les intentions de mon âme, par mes dispositions intérieures, par mes inclinations ; ainsi

[1] E. Maccabez, *De Félice et son Encyclopédie*, p. 82.

[2] *Encyclopédie d'Yverdon*, art. Missionnaire, par De Félice. Rapprochez ces idées de celles émises par Rousseau dans la *Profession de foi du vicaire savoyard*.

je serai puni ; mais je ne saurais rien dire de pareil d'aucun homme que ce soit, par conséquent je ne puis jamais prononcer que tel homme ou tel hérétique sera condamné de Dieu pour ses pensées, ou ses intentions.

» Lors donc que les magistrats, armés de la sanction de la religion, se sont cru autorisés à punir les pensées des hommes et leurs erreurs, à venger la Divinité, à punir les fautes commises à Sa Majesté par l'esprit et par l'intention, à réprimer les idées aussi bien que les actions, ils ont attenté au droit même de Dieu, ils ont passé leur pouvoir et se sont rendus coupables d'injustice ou de tyrannie[1]. »

Le même esprit de largeur et d'humanité, qui avait gagné les esprits à la fin du dix-huitième siècle, anime aussi les quelques pages que notre moraliste consacre au droit de punir.

On sait quelle confusion et quelle étrange barbarie régnaient dans le domaine du droit pénal jusqu'à l'époque des encyclopédistes. Il faut lire, pour s'en faire une idée, le chapitre si documenté que lui consacre M. Ducros dans son beau livre *Les Encyclopédistes*. L'un des hommes qui ont le plus contribué au renouvellement du droit pénal est le jeune jurisconsulte Beccaria qui, dans son *Traité des délits et des peines*, paru en 1764, jeta un cri de réprobation et d'alarme, et prépara la science pénitentiaire moderne. On voit surgir dans le dernier quart du dix-huitième siècle la doctrine de l'amendement, à côté de celles de l'intimidation et de l'expiation, qui avaient régné jusque-là en souveraines maîtresses.

L'influence des idées de Beccaria fut grande sur les encyclopédistes français et sur ceux de notre pays ; elle est très sensible en particulier chez Bertrand qui insiste beaucoup sur l'un des principes à la base du droit pénal moderne : *proportionner les peines aux délits*, principe inconnu au droit antique. Il s'élève également contre la tendance admise de son temps à considérer la punition comme une expiation, au lieu d'y voir un moyen d'amendement, flétrit l'usage barbare

[1] *Eléments de la mor. univ.*, p. 244, 342. Cf. *Encyclopédie d'Yverdon*, article Morale et Ecclésiastique (Autorités et puissance).

de la question, considérée comme un utile moyen d'amener le criminel à reconnaître sa culpabilité.

« Les principales règles de la morale naturelle sur la punition des crimes, dit-il, sont qu'il ne faut pas que le châtiment soit excessif, ni accompagné de tourments contraires à l'humanité ; qu'il doit être proportionné aux délits et ne jamais les surpasser ; que le but étant de corriger le coupable, ou de détourner les autres du crime, la peine ne doit point passer ce but ; qu'il vaut mieux laisser échapper plusieurs coupables que de faire souffrir ou périr un innocent ; que tous les tourments pour arracher une confession sont injustes ; qu'il n'y a que les actions extérieures qui soient soumises aux lois pénales, jamais les pensées, ni les erreurs, ni les intentions de l'âme ; que personne ne peut être obligé de déclarer contre lui-même ; que l'accusé doit avoir tous les moyens, tous les secours et tout le temps nécessaires pour se défendre ; qu'il est nécessaire qu'il y ait des formes prescrites pour les procès criminels dont il ne doit jamais être permis au juge de s'écarter ; que le droit de récusation d'un juge sur des raisons suffisantes, est fondé sur le droit naturel ; que dans la législation et les règlements il faut prendre garde de ne pas multiplier les occasions de fautes, qui donnent lieu à la multitude des délits et des peines ; que la sagesse du législateur paraît bien plus en prévenant les fautes par d'utiles établissements qu'en promulguant des lois pour leur punition, etc. [1] »

Par son étendue, la morale étant universelle, ne concerne pas seulement la conduite individuelle et ne règle pas seulement les rapports des individus entre eux, mais absorbe le droit des gens [2].

Quelques remarques suffiront à faire connaître les idées principales de notre philosophe sur ce sujet.

A la base du droit des gens se trouvent les mêmes principes qui dirigent la morale individuelle et la morale sociale, c'est-à-dire la justice et la bienveillance. Cette bienveillance uni-

[1] *Elém. de la mor. univ.*, p. 344.

[2] *Op. cit.* p. 146 ; cf. p. 345.

verselle doit porter les hommes à s'aimer et à éviter les guerres, source de tant de malheurs ; elle doit également apprendre aux hommes à combattre le fanatisme national, le chauvinisme, dirions-nous aujourd'hui, et à placer l'amour de l'humanité au-dessus des mesquines rivalités de nation à nation. « Toute nation qui méprise une autre ou qui se livre à la haine ou à la jalousie, anéantit peu à peu les liens de la société universelle, et viole plus ou moins les lois de la justice. Tous ceux, par conséquent, qui, par leurs discours, par leur autorité, allument ce fanatisme national, cet enthousiasme civique, auquel on donne mal à propos le nom trop honorable d'amour de la patrie, blessent les sentiments de la nature [1]. »

Quant à la guerre, elle n'est juste que si le dommage ou l'outrage faits à une nation sont assez considérables pour demander que l'on expose les citoyens aux suites toujours fâcheuses d'une guerre entreprise. Si la guerre est déclarée dans des vues d'ambition, par amour pour une fausse gloire, par cupidité, par raison d'orgueil ou dans dans un but de conquête, elle est injuste et contraire aux principes de la saine morale [2]. »

D'ailleurs, avant de recourir à la guerre, toute nation, par amour de l'humanité et en considération des malheurs qu'entraîne la guerre, devrait s'efforcer de l'éviter soit en ayant recours à des représentations convenables, à des demandes de justes réparations ou à l'emploi d'autres moyens de conciliation.

* * *

Au moment d'achever cet exposé purement objectif de la philosophie pratique de Bertrand, une dernière question se pose : Y a-t-il une sanction à cette morale et, si tel est le cas, quelle peut-elle être ?

[1] *Elém. de la mor. univ.* pag. 348.

[2] Op. cit., p. 353.

[3] Op. cit., 352.

Toutes les actions humaines sont soumises à une sanction, affirme catégoriquement notre philosophe.

« Il y a une liaison naturelle entre toutes nos obligations morales et notre bonheur total, présent et à venir. La sagesse de Dieu a lié les choses de manière que chaque action bonne est suivie d'une récompense, et chaque action mauvaise d'une peine [1]. »

Cette sanction est double ; l'une vient de la conscience ; l'autre a sa source dans la religion.

La définition que Bertrand donne de la conscience, quoique rappelant celle de Rousseau, s'en sépare par son caractère plus nettement intellectualiste. « Conscience ! conscience ! s'écriait le philosophe genevois dans un passage bien connu de l'*Emile* [2], instinct immortel et céleste voix ; guide assuré d'un être ignorant et borné, mais intelligent et libre ; juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu ! » Rapprochez ce passage de la définition de la conscience donnée par Bertrand : « La conscience est la faculté qu'ont tous les hommes de juger de la moralité des actions ; c'est l'âme intelligente qui juge si une action est bonne ou mauvaise ; bonne, lorsqu'elle sert à la perfection et au véritable bonheur de celui qui agit ; mauvaise, lorqu'elle contribue à son imperfection et à son malheur [3]. »

Si le premier envisage encore la conscience comme un instinct inné, à la façon de l'école écossaise, et comme un écho de la voix de Dieu retentissant dans l'âme humaine, pour le second, elle est avant tout une faculté, la faculté de juger entre le bien et le mal, quelque chose d'analogue à la saine raison.

[1] *Elém. de la mor. univ.*, p. 228, 230.

[2] *Emile*, IV.

[3] *Elém. de la mor. univ.*, p. 168. Cf. *Sermon sur la prudence du chrétien*, vol. VI, p. 90 : « La conscience est la faculté qu'a toute créature raisonnable de juger de la moralité de ses actions, de leur convenance ou de leur disconvenance, de leur beauté ou de leur laideur ; c'est l'âme elle-même ou la raison jugeant nos actions, pour les approuver lorsqu'elles sont conformes à la loi divine ou à notre perfection ou pour les condamner lorsqu'elles y sont contraires. »

Malgré cette conception très intellectualiste de la conscience, Bertrand ne laisse pas de considérer celle-ci comme la principale sanction de nos actions ; c'est d'elle que procèdent les reproches et les remords [1]. « En nous formant avec cette faculté, l'Auteur de notre être a voulu nous fournir un principe actif pour nous détourner du mal et pour nous porter au bien. »

Ce principe est une des sanctions des lois morales; « elle consiste dans la satisfaction qu'on éprouve en faisant le bien, ou dans la honte et la douleur d'avoir mal fait [2]. »

A côté de la sanction purement intérieure de la conscience, les actions humaines sont encore soumises à la sanction de la religion. Cette dernière renferme trois motifs :

« Le premier est tiré de la contemplation de l'Etre suprême, de sa sagesse et de sa bonté et de l'Evangile qui nous propose en Jésus-Christ un modèle parfait de toutes les vertus.

» Le second consiste à nous faire aimer notre situation et à nous attacher aux devoirs qui en résultent comme étant déterminés par la Providence de Dieu.

» Le troisième consiste à nous faire espérer des récompenses si nous nous acquittons de nos devoirs, et à nous faire craindre des châtiments, si nous les violons ; récompenses et peines qui deviennent plus certaines et infailibles par les déclarations claires, expresses et souvent reitérées de la parole de Dieu dans l'une et l'autre rélévation, mosaïque et évangélique [3]. »

* * *

Tels sont les principes, les règles, la méthode, les principales applications d'une morale très en vogue, très appréciée et répondant aux aspirations d'un grand nombre d'esprits dans notre Suisse romande, onze ans avant l'apparition des *Principes fondamentaux de la métaphysique des mœurs* et treize avant celle de la *Critique de la raison pratique.*

[1] *Elém. de la mor. univ.*, p. 169.
[2] Op. cit., p. 170.
[3] Op. cit. p. 173, 174.

Cette philosophie pratique devait, dans la pensée de son auteur, « faire régner la justice et la bienveillance dans le monde, et avec elles la propérité et le bonheur. Par son moyen, la terre deviendrait une image du ciel et de cette société fortunée où les âmes vertueuses seront reçues à jamais [1]. »

Nous n'avons pas entrepris de faire ici œuvre de critique ; nous nous sommes borné à celui d'historien des idées d'une époque, encore trop peu connue, malgré tous les travaux de valeur auxquels elle a donné naissance.

Deux seules remarques achèveront cette revue des idées d'un homme qui a joui, en son temps, d'une réputation que l'on peut qualifier d'universelle et dont le nom est aujourd'hui presque inconnu.

La première, c'est qu'une parenté historique et philosophique très étroite existe entre l'eudémonisme de la fin du XVIIIe siècle et les nombreux systèmes utilitaires qui ont vu le jour dans le cours du siècle dernier.

La seconde, c'est que l'étude des idées morales à la fin du XVIIIe siècle, dans n'importe quel système et chez quelque auteur que ce soit, met en relief la puissante originalité du génie de Kant, plus grande encore chez le moraliste que chez le théoricien de la connaissance.

A ce double point de vue, notre travail peut offrir un certain intérêt, et c'est là notre excuse de l'avoir entrepris.

[1] Op. cit., p. 359.

UNE VICTIME DE LA RÉVOCATION DE L'ÉDIT DE NANTES

PAR

J. CART

Passant un jour, — il y a de cela trois ou quatre ans, — par la paisible ville de Rolle, je m'y arrêtai dans une maison amie. Là, au cours de l'entretien, mes yeux se fixèrent sur un petit volume tout de noir habillé. Il me parut très vieux et, par conséquent, digne de toute attention. Ayant demandé et obtenu l'autorisation de l'emporter, j'eus ainsi toute facilité de le voir de plus près. Le titre complet en était : *Le Combat du fidèle exposé en deux sermons sur ces paroles de l'Apostre Saint Paul en sa II Epitre à Timothée : J'ay combattu le bon combat, etc. A Genève. Dans l'imprimerie de Duillier. MDCLXXXVI.*

Le nom de l'auteur faisait défaut, mais une main dès longtemps glacée par la mort avait écrit en grosses lettres ce nom : *J. Bernard,* dont l'encre, noire sans doute à l'origine, avait extraordinairement pâli.

La lecture de ce livre, vieux de plus de deux siècles, me captiva fortement et me fit désirer d'en savoir plus long sur l'auteur.

Dans ce but, je ne pouvais m'adresser mieux qu'au savant professeur Bernus. Il me répondit aussitôt en m'engageant à entreprendre quelques recherches sur la vie et l'activité du pasteur réfugié. Lui-même, M. Bernus, avait eu la pensée de faire ce travail et, de ce qu'il avait découvert, il concluait déjà que Bernard avait été un « homme intéressant et de

réelle valeur.» En même temps, il m'apprenait que la bibliothèque de la Faculté de l'Eglise libre, à Lausanne, possédait quatorze sermons de ce pasteur.

Par suite de circonstances dont le récit ne présenterait aucun intérêt aux lecteurs de ces pages, je n'ai pu suivre aux conseils de M. Bernus que tout récemment, et non sans regretter à mainte reprise que l'érudit professeur ne fût plus là pour contrôler avec moi les renseignements qui m'étaient fournis de divers côtés.

Outre les sermons de J. Bernard, les sources auxquelles j'ai puisé n'étaient pas toutes à la portée de la main. C'étaient, par exemple, les archives d'Etat de Berne, celles de l'Eglise française de Saint-Gall et celles des Eglises wallonnes d'Amsterdam, la Bibliothèque du protestantisme français à Paris, et des ouvrages dont les titres seront indiqués en note, etc.

Existerait-il encore d'autres sources que celles auxquelles j'ai eu recours? Je l'ignore et suis ainsi contraint de ne donner que ce que j'ai reçu moi-même.

I

En 1680, cinq années par conséquent avant la Révocation officielle de l'Edit de Nantes, paraissaient à Genève chez J. Hermann Widerhold, — un nom bien peu genevois, semble-t-il, — quatre sermons dont l'auteur, Jean Bernard, allait devenir l'une des victimes de la Révocation.

Reconstituer la biographie de ce pasteur réfugié n'est pas chose facile. Impossible, par exemple, de déterminer avec exactitude le lieu pas plus que l'année de sa naissance. Lorsqu'il fit imprimer ses sermons à Genève, il était, comme le porte le titre de ces derniers, ministre à Manosque et Remouls, en Provence [1]. C'est là paraît-il, qu'il aurait exercé le ministère pastoral durant 40 années, soit de 1644 à 1685 [2]. En admettant qu'il fût entré en charge à l'âge de 22 ans, — ce qui, à

[1] Manosque est à 17 kilomètres de Forcalquier, dans le département actuel des Basses-Alpes.

[2] *La France protestante* fait commencer le ministère de Jean Bernard en 1646.

cette époque, et même plus tard n'avait rien d'extraordinaire, — il serait né vers 1622 [1]. Fils d'André Bernard, docteur en théologie, et de Marguerite Gaudemar, il avait un frère, Thomas, qui avait émigré en Suisse deux ans avant lui et dont le nom reparaîtra dans la suite.

D'après un historien catholique de la Provence nommé Achard, et qui avait, paraît-il, bien connu Jean Bernard tandis que celui-ci était pasteur à Manosque, ce dernier aurait été fort riche. Il faisait beaucoup d'aumônes. Il possédait une maison de campagne connue dès lors sous le nom de Bastido d'uno ministré, et d'autres terres désignées sous celui de Leis Bernardos [2]. En émigrant, Bernard savait qu'il serait dépouillé de tous ses biens situés en France, et s'il put sauver quelques débris de sa fortune, ce ne fut certainement pas grand'chose. Il était même si dénué de ressources en arrivant en Suisse, qu'à la date du 28 mars 1686, le Conseil de Berne lui allouait 15 thalers (quelque chose comme 50 ou 60 francs), pour son entretien.

Les quatre sermons imprimés en 1680 à Genève, et, par conséquent, antérieurement à la révocation de l'Edit de Nantes ainsi qu'à l'arrivée de Bernard en Suisse, jettent quelque jour sur les circonstances du temps et sur la personnalité du pasteur réfugié.

Le premier de ces sermons est intitulé (nous conservons l'orthographe de l'original) *le Seau de l'Esprit* ou sermon sur Ephésiens, IV, 30 (Et n'attristez point le Saint-Esprit de Dieu, par lequel vous avez été scellés pour le jour de la rédemption). C'est le dimanche 30 juillet 1662 que Bernard le prêchait à Charenton. Il est précédé d'une épître à un certain M. Boneau, demeurant à Paris et que Bernard appelle son cousin. C'est « pour les affaires de nos Eglises », comme s'exprime Bernard, c'est-à-dire pour des intérêts importants que ce pasteur est venu à Charenton. Il fait allusion aux « afflictions et tris-

[1] Les exemples de pasteurs consacrés à un âge plus tendre, à 19, à 20 ans, par exemple, ne sont pas rares. Le célèbre Antoine Court remplit, dès l'âge de 17 ans, les fonctions de lecteur et de prédicateur dans les réunions du désert.

[2] Achard, *Histoire des hommes illustres de Provence.*

tesses qui sont les compagnes inséparables des fidèles lorsqu'ils voient la froissure de Joseph. » Il parle des « craintes et des orages qui assiégeaient continuellement son esprit » et cela se conçoit sans peine quand on constate combien, depuis la mort de Henri IV en 1610, les réformés de France avaient eu déjà à souffrir pour leur foi. La nouvelle de la mort du roi avait réveillé toutes leurs inquiétudes, et bientôt ils s'aperçurent que le pouvoir, influencé par les prêtres, allait suivre à leur égard une politique absolument contraire à celle que l'Edit de Nantes avait inaugurée. L'histoire nous apprend ce que fut, sous ce rapport, le règne de Louis XIII, préludant d'une manière si manifeste à ce que serait le règne de Louis XIV. A peine ce dernier roi avait-il pris les rênes du pouvoir que les persécutions contre les protestants s'aggravèrent. On conçoit les angoisses de Bernard et le besoin qu'il éprouvait de rappeler ici que le Sceau de l'Esprit donne aux fidèles une assurance ferme au sein de la tentation. Toutefois, il semble espérer encore que les persécutions seront arrêtées par la volonté du roi. « C'est cette sauvegarde que notre prince nous a donnée, qui fait que, courageusement, nous passons à travers tous les obstacles qui nous voudraient arrêter dans notre carrière, jusqu'à ce que, par une mort heureuse, nous entrions dans la Canaan céleste[1]. »

C'était, semble-t-il, faire preuve de beaucoup d'optimisme, mais Bernard parle à Charenton, le lieu de culte de l'Eglise de Paris, et, par conséquent, au sein d'une Eglise qui se montrait encore « florissante », qui recevait, ajoute-t-il, « de si grandes bénédictions d'en haut. » Y avait-il cependant quelque apparence que cette paix dût être bientôt troublée pour que Bernard insiste, comme il le fait, sur ce que « le plus beau trait de ce sceau (de l'Esprit) est la concorde? » « Que cette Eglise, dit-il, conserve cette précieuse paix ; qu'un si grand peuple qui la compose ne soit qu'un cœur et qu'une âme ! »

[1] On ne sait trop à quoi Bernard fait ici allusion, car, à cette date, les synodes nationaux ne pouvaient déjà plus se réunir et la mort de Mazarin en 1661 avait encore aggravé la situation des réformés.

Bernard avait, paraît-il, prêché déjà plus d'une fois dans cette « célèbre assemblée », et il l'avait fait avec une approbation marquée.

II

C'est à Berne que Bernard vint d'abord chercher un refuge. Dans le premier des deux sermons sur *Le combat du fidèle*, sermons qu'on peut à bon droit lui attribuer et qu'il a dédiés aux « Illustres, puissans et souverains Seigneurs, Messeigneurs les avoyers, boursiers, banderets et conseillers de la Ville et canton de Berne, » il s'exprime en ces termes : « Je suis venu chercher un refuge dans vos Etats, où je me procurai l'avantage de vous offrir mes profonds respects, et de vous demander la grâce de votre protection que VV. EE. avaient accordée à plusieurs de nos frères. Vous eûtes la bonté de me l'accorder. »

A plus d'une reprise, Bernard constate avec reconnaissance quel accueil lui a été fait à Berne, non seulement par LL. EE. mais encore pas de hauts personnages tels, par exemple, que « Monseigneur d'Erlack (sic), seigneur de Chadaw, ci-devant avoyer à Thoune et de présent du petit Conseil de la ville et canton de Berne. » Dans la dédicace à ce seigneur de son sermon sur *La vision de la face*, Bernard rappelle qu'il a été reçu « avec une bonté et une douceur extraordinaires dans la famille d'Erlack. » Il rend hommage à la piété de Madame et de ses enfans, dont « les procédés, dit-il, l'ont soulagé dans les divers accidents fort affligeants qui lui sont arrivés depuis sa sortie du royaume de France.

La mort d'un des fils d'Erlach avait fourni à Bernard l'occasion de prononcer à Berne les trois sermons qu'il publiait et qui avaient pour texte commun le v. 15 du Psaume XVII : « Mais moi, dans la justice, je verrai ta face. » Le second de ces sermons intitulé : *Le rassasiement du fidèle*, était dédié à « Monseigneur Steiger, seigneur de Saint-Christophe, ci-devant bailli d'Yverdon, et à présent du Petit Conseil de la ville et canton de Berne. » Bernard avait fait chez ce seigneur, à Saint-Christophe, un séjour en souvenir duquel il

lui témoigne sa gratitude et son respect. La dédicace de ce sermon nous apprend que Bernard avait un gendre, Alphonse de Vignolles, ministre à Aubaïs, puis au Cailard, en Bas-Languedoc, émigré à la Révocation, et qui, dans son séjour à Berne, avait éprouvé les effets de la bienveillance de l'ex-bailli d'Yverdon. C'est en 1683 que Vignolles avait épousé Marguerite Bernard. En quittant Berne, où il avait séjourné peu de temps, il s'était rendu à Berlin, puis à Brandebourg, où il exerçait le ministère pastoral. C'est là qu'il devait mourir en 1744.

Le troisième des sermons prêchés à Berne et intitulé : *Le réveil du fidèle,* n'est précédé d'aucune dédicace. Bernard y fait allusion à son « âge avancé, » sans que cette allusion puisse nous guider dans la détermination de cet âge[1].

Ces trois sermons, sans doute de 1686 et imprimés à Genève en 1687, pour Jaques Bardin, ne sont pas les seuls que Bernard aurait prêchés à Berne. C'est du moins ce qu'on peut conclure de ce qu'il dit dans l'épître à M. d'Erlach, qu'il avait déjà « donné au public quelques-uns des sermons qu'il avait eu la consolation de prononcer dans la sainte assemblée » de Berne. Le sermon sur *La vision de la face,* était, disait-il encore, « le premier qu'il donnait de nouveau au public. »

III

Jean Bernard avait à Saint-Gall des amis qu'il avait connus à Lyon[2], parmi lesquels il y en avait un qui lui était particulièrement cher. Il s'appelait Rutz. Il remplissait à Marseille les fonctions de consul pour « les très hauts, très puissants et souverains seigneurs les Etats-généraux des Provinces-Unies. » C'est à Marseille, où les affaires des Eglises l'appelaient souvent, parce que « les puissances y faisaient leur demeure ordinaire, » que Bernard avait fait la connaissance de Rutz. Celui-ci, se rendant à Amsterdam, avait passé par

[1] D'après mes calculs, — un peu hypothétiques, il est vrai, — Bernard n'aurait eu alors que soixante-quatre ans.

[2] *La France protestante* dit que Jean Bernard aurait prêché à Lyon deux sermons intitulés : *L'onction sainte,* 1681.

Berne et Bernard, afin de voir son ami plus à loisir, ainsi que M. Zolicofre (sic), beau-frère de Rutz, fit le voyage de Saint-Gall. Là, on le fit prêcher deux dimanches de suite dans l'Eglise française. Les deux sermons ont pour titre commun : *Le souhait apostolique* et pour texte : Ephésiens I, 2 : « La grâce et la paix vous soient données de la part de Dieu notre Père et du Seigneur Jésus-Christ. » Le premier est dédié à *Messieurs les directeurs des marchands de la ville de Saint-Gall*, qu'il loue « de leur charité et de leur bénéficence vis-à-vis des nombreux réfugiés que la tempête a jetés dans ce port. » A ce propos, il ne sera pas sans intérêt de rappeler ici en quelques mots quelle fut l'origine de l'Eglise française de Saint-Gall. Lorsque Jean Bernard y prêcha, en 1686, cette origine était toute récente.

Avant même que l'édit de Nantes eût été formellement révoqué, la ville de Saint-Gall était venue au secours des réfugiés par des prestations d'argent. Mais ce que les autorités de la ville ne pouvaient faire, des commerçants domiciliés en France le firent. Christophe Zollikofer, négociant à Marseille, l'ami dévoué des protestants condamnés aux galères, s'attacha à délivrer des prisonniers. Dans ce but, il écrivit en leur faveur à Zurich et à Saint-Gall, qui lui envoyèrent de l'argent. Mais c'est en 1685, aux premiers jours de novembre, que la *corporation des marchands* fonda l'Eglise française qu'elle dirige encore maintenant[1].

C'est sur la demande de ses auditeurs que Bernard fit imprimer ses sermons[2]. Le second était dédié à son « cher ami » Rutz, parce que celui-ci étant le « principal sujet du voyage » de l'auteur à Saint-Gall, ce sermon lui « appartenait. » A la date du 4 août 1687, le protocole des séances de la direction des marchands s'exprime en ces termes : « M. Jean Bernard reçoit du Directoire pour deux prédications françaises qu'il a fait imprimer et a dédiées aux directeurs et autres membres de la Corporation, un honoraire de 10 florins d'Empire. »

[1] Conf. Fréd. Tissot, *Deux-centième anniversaire de la Révocation de l'édit de Nantes et de la fondation de l'Eglise française de Saint-Gall.* — Saint-Gall, 1885.

[2] A Genève, chez Jacques de Tournes, 1687.

IV

Le séjour de Jean Bernard à Berne ne devait pas être bien long. En 1688, il quittait cette ville, sans doute d'une manière définitive. Voici à quel propos.

A cette époque, les réfugiés qui se trouvaient en Suisse, en grand nombre et la plupart dans une grande misère, formèrent le dessein d'envoyer une députation aux princes et aux républiques évangéliques de l'Allemagne et même aux souverains du Nord, soit pour remercier ceux d'entre eux qui avaient déjà exercé leur charité envers les pauvres dispersés et les supplier de persévérer dans cette bonne œuvre, soit pour exciter le zèle de ceux qui se seraient jusqu'alors abstenus. Les députés devaient solliciter l'établissement de nouvelles colonies, la concession de terres à défricher, des secours d'argent là où des colonies ne pourraient pas se former, des secours de route et tous autres moyens de « subvenir aux besoins de nos pauvres frères qui sont sortis et sortiront ci-après moyennant l'assistance de Dieu, de la grande tribulation. »

M. Henri de Mirmand, gentilhomme de Nîmes, réfugié en Suisse, à Zurich, à la fin de 1686, représentant l'Eglise française de Zurich, se rencontra, le 6 février 1688, à Lausanne, avec les principaux d'entre les réfugiés de cette ville et des villes voisines. L'électeur de Brandebourg, Frédéric-Guillaume, avait résolu de faire venir à Berlin quelqu'un d'entre les réfugiés en Suisse, afin de voir avec lui ce qu'il y aurait à faire pour procurer des établissements au peuple qui sortait de France. C'est alors qu'on en écrivit à M. de Mirmand, en l'engageant à venir à Berlin pour en conférer avec le prince. Dans l'assemblée de Lausanne, M. de Mirmand, en faisant connaître ce fait, ajouta que LL. EE. des quatre cantons évangéliques, dans une récente diète à Aarau, avaient approuvé ce dessein et chargé LL. EE. de Zurich de donner, au nom des quatre cantons, des lettres de recommandation aux députés qui seraient élus pour porter ce message. L'assemblée, à la pluralité des suffrages, choisit M. de Mirmand lui-

même en lui adjoignant Jean Bernard, de Manosque. L'adresse, qui leur était confiée, était de la plume du pasteur Barbeyrac. Signée de cinquante-cinq noms honorables, parmi lesquels ceux de trente-trois ministres, elle était précédée de ce préambule : « Les pasteurs, anciens et autres chrétiens protestants de France réfugiés en Suisse pour la cause de l'Evangile, aux Rois, Electeurs, Princes, Magistrats et tous autres chrétiens protestants évangéliques. — Grands monarques, Augustes Electeurs, Sérénissimes Princes, Hauts, Puissants, Excellents magistrats, et vous tous aussi nos très honorés et très chers Frères au Seigneur, Miséricorde, paix et dilection vous soient multipliées par Dieu le Père, par Jésus-Christ son Fils et par la vertu du Saint-Esprit. »

Cette adresse était fort belle. Elle constituait un témoignage vibrant de la reconnaissance éprouvée pour le bien déjà reçu [1].

Les délégués des réfugiés partirent de Zurich, le 10 mars 1688, pour Berlin [2], parce qu'ils devaient se rendre en premier lieu auprès de l'Electeur; mais, en chemin, ils eurent la douleur d'apprendre la mort de cet illustre prince. Ils se rendirent alors, soit dans l'été de 1688, en Hollande pour y plaider la cause de leurs coreligionaires. Mais cette démarche, qui avait fait naître de si grandes espérances, aboutit à peu de chose. La révolution d'Angleterre, cette même année, et les mouvements politiques sur le continent firent échouer le plan primitif, bien que la députation eût eu d'abord quelque succès là où elle s'était présentée. Néanmoins, Jean Bernard, contre l'avis de la colonie française de Berlin (1er décembre 1688), et de la direction des réfugiés à Lausanne (1er mars 1689), crut devoir poursuivre sa mission bien qu'on l'en eût déchargé à plus d'une reprise [3]. Il se rendit donc en Angle-

[1] Conf. E. Arnaud, *Histoire des protestants de Provence*, t. I. *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, t. VII. Solomiac, *Note historique sur la direction de la Bourse française de Lausanne*. 1859.

[2] A cette occasion, Bernard reçut du Conseil de Berne, comme *viatique*, 25 thalers. (21 avril 1688.)

[3] *La France protestante* prétend que Bernard ne put faire le voyage de 1688

terre. Il y était sans doute encouragé par le fait qu'à La Haye, où il s'était rencontré avec la princesse Marie, fille de Jacques II et femme de Guillaume d'Orange, celle-ci, touchée de son zèle, de sa piété, de toute sa manière d'agir et pleine d'estime pour lui, lui avait promis des secours en argent dès qu'elle serait montée sur le trône d'Angleterre.

V

Il ne semble pas que le séjour de Bernard en Angleterre ait été de longue durée. En quittant ce pays, probablement en 1690, il vint s'établir à Amsterdam. Le 22 avril 1691, il était inscrit, ainsi que sa femme, sur le registre de l'Eglise et il recevait pension du magistrat [1].

Le 6 septembre 1684 déjà et les jours suivants, la Compagnie du synode des Eglises wallonnes, assemblée à Aerhem, frappée du triste et lamentable état où se trouvait l'Eglise reformée de France, avait pris « la résolution de travailler de tout son pouvoir à la consolation de l'Eglise affligée et de chercher des voies de douceur et conformes à l'esprit de l'Evangile pour empêcher la totale ruine de l'ouvrage de la réformation en France. »

En 1685 arrivaient à Amsterdam un certain nombre de pasteurs français à l'entretien desquels le consistoire de l'Eglise wallonne pourvut au moyen d'une collecte. L'année suivante leur nombre s'accrut considérablement et le magistrat de la ville, de concert avec le Conseil d'Etat, se chargea de l'entretien de 38 d'entre eux qui devaient prêcher à leur tour le dimanche et trois jours de la semaine dans un second temple, mis à la disposition des réfugiés. Deux ans après le

et qu'il écrivit de Zurich, en date du 12 mai, à ses mandants, que son grand âge ne lui permettait pas d'aller plus loin. Cette indication ne concorde absolument pas avec les faits connus. Ch. Weiss, dans son *Histoire des réfugiés protestants de France*, II, p. 150, dit que la mission de Jean Bernard et de Mirmand réussit *pleinement*.

[1] *La France protestante* prétend que c'est un autre Jean Bernard qui s'est établi en 1691 à Amsterdam. Les documents officiels démentent cette assertion. Voir F. H. Gagnebin, *Pasteurs de France réfugiés en Hollande*. La Haye 1884.

magistrat de la ville se chargea encore de la pension de 12 pasteurs, ce qui porta à 50 le nombre de ceux qui recevaient une pension à Amsterdam. D'autres pasteurs, arrivant dans la suite, prirent la place de ceux qui étaient morts. Parmi eux se trouvait Jean Bernard, à la date indiquée plus haut. Il prêcha à son tour jusqu'au 3 novembre 1699 [1].

Le frère de Jean Bernard, Thomas, qui avait émigré deux ans avant lui et avait, semble-t-il, toujours demeuré à Berne, rejoignit son frère à Amsterdam en 1696 [2]. C'est ce que nous apprenons par le *Journal de Messieurs les Directeurs des Français réfugiés* (à Berne):

« Du jeudy 5 mars 1696. M. Thomas Bernard ministre de... en Provence, a représenté qu'il plût à LL. EE. de lui donner une pension au commencement de son refuge ; qu'il renonça à cette pension à cause qu'il trouvait à gagner sa vie, et que présentement il a consumé tout ce qu'il avait gagné ; priant la Compagnie de lui rétablir sa pension. La Chambre, ayant été informée par M. Bermond que M. le ministre Bernard, frère du dit sieur requérant, le sollicitait de l'aller joindre en Hollande où il a du bien sans aucune famille, il a été arrêté que M. Hollard lui fera connaître qu'il doit se rendre auprès de son frère [3]. Et que cependant on lui donnera pour une fois 12 livres. » Arrivé à Amsterdam, Thomas Bernard demanda aux bourgmaîtres de pourvoir à sa subsistance. Ceux-ci le renvoyèrent à la diaconie qui lui accorda un subside régulier dès le 29 août 1696 au 1er juin 1698. Il n'est pas dit que Jean Bernard ait assisté son frère.

[1] Conf. F. H. Gagnebin, *idem*.

[2] M. le professeur H. Vuilleumier me communique cette note extraite par lui des *Kirchen- und Akademie- Geschäfte* (t. IV, aux archives cantonales) : « Avant de s'établir à Berne, Thomas Bernard séjourna à Lausanne. C'est là qu'il s'engagea (en présence du recteur Elie Merlat) par sa signature à « n'enseigner rien, ni » en public ni en particulier, qui contrevienne à la confession helvétique, au ca- » téchisme d'Heidelberg, ni à la Formula Consensus. » Il signa le 6 juillet 1685, en même temps que 7 autres ministres réfugiés (28 en tout signèrent du 25 juin au 21 juillet).

[3] Moïse Hollard, pasteur de l'Eglise française de Berne et l'un des membres les plus distingués du corps pastoral.

On ne possède qu'un seul des sermons que Jean Bernard fut appelé à prononcer à Amsterdam. Le 16 janvier 1695, il prêchait, dans une des Eglises wallonnes de cette ville, sur ces paroles : « Souviens-toi donc d'où tu es déchu, repens-toi et fais tes premières œuvres ; sinon je viendrai bientôt à toi, et si tu ne te repens, j'ôterai ton chandelier de sa place » (Apoc. II, 5). La reine Marie, femme de Guillaume III, son cousin, venait de mourir, et Jean Bernard, dont nous connaissons les relations antérieures avec la reine défunte, se sentit pressé, — ou, peut-être, fut-il chargé officiellement, — d'exprimer d'une manière publique et solennelle les regrets causés chez les protestants français réfugiés par la mort de la souveraine de l'Angleterre. C'était, disait-il, un coup qui venait les frapper, « un deuil général qui est notre partage en diverses manières, » allusion évidente à l'intérêt tout particulier que Marie avait témoigné aux réfugiés.

Ce sermon parut cette même année 1695, chez Corneille de Hogenhuisen, imprimeur, dans le Bloemstraat.

La vie de Jean Bernard devait se prolonger jusqu'au 3 août 1706, date de sa mort et de son inhumation à Amsterdam. Si nos calculs ont été justes, il aurait ainsi atteint l'âge de 84 ans ; ce qui n'a rien d'impossible [1].

VI

Parmi les quatorze sermons que possède la bibliothèque de la Faculté libre à Lausanne, il en est au moins onze qui sont incontestablement de lui. A l'égard des trois autres, on a émis quelques doutes et la *France protestante* va même jusqu'à exprimer l'idée que, deux au moins de ces derniers sermons, sont du père de Jean Bernard. Celui-ci, faisant imprimer à Genève quelques-unes de ses prédications, leur aurait adjoint deux ou trois des productions de son père. Un seul de ces sermons porte sur le titre le nom de Bernard, mais sans aucun initiale d'un nom de baptême.

[1] Osterwald, le célèbre pasteur neuchâtelois, prêchait encore à l'âge de 84 ans. Jean Bernard aurait cessé de prêcher à l'âge de 77 ans.

C'est celui qui a été prononcé, — la date n'en est pas indiquée, — au Luc [1], en Provence, pendant la tenue d'un synode. Il est intitulé : *Jésus-Christ dans l'assemblée des fidèles*, sur le verset 20 du chap. XVIII de saint Matthieu : « Car là où deux ou trois sont assemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux. » Il ressort de la dédicace à « Monsieur Dusson, seigneur de la Quere, capitaine d'un des vaisseaux du Roy, » que ce personnage appartenait à une famille noble. Ainsi que son père, il avait une position en vue dans l'Eglise de France. Au Synode du Luc il était commissaire du Roi [2]. Bernard le loue expressément de ce qu'il concourt avec d'autres « à soutenir les principales libertés qu'on tâchait tous les jours d'ôter aux réformés. » C'est sur le désir formel de Dusson que Bernard aurait fonctionné au Synode du Luc à la place d'un de ses collègues. Ce n'était du reste pas la première fois qu'il était appelé à prêcher en synode. Il y avait dix années, raconte-t-il, qu'il avait été « honoré du même emploi. »

C'est ici un sermon de circonstance prononcé devant un grand nombre de pasteurs de la province et à une époque où les assemblées synodales avaient encore la liberté de se réunir. Les plaintes qui se font jour ici et là, dans la dédicace, en particulier, font prévoir que cette liberté était déjà fort compromise.

Le style de ce sermon a quelquechose de plus ferme, et, en même temps, de plus coulant que ce n'est le cas dans les sermons de Jean Bernard. Ce ne serait pourtant pas là un motif suffisant pour lui en refuser la paternité. Le Luc, est une localité trop peu éloignée de Manosque pour que Jean Bernard fût empêché de s'y rendre. Il devait même, habitant la même province, faire partie de ce Synode. L'absence du prénom de Jean ne serait pas non plus une raison pour refuser à ce pasteur l'honneur d'avoir prêché au Luc devant ses collègues

[1] Le Luc : 28 kilomètres sud-ouest de Draguignan (Var).

[2] Nous lisons de curieux détails sur la position et le rôle des commissaires du Roi au sein des Synodes protestants, dans l'intéressant article de M. Paul de Félice intitulé : *Un Synode provincial au XVIIe siècle*. (*Foi et Vie*, n° du 5 mai 1905.)

dans le ministère. La question peut donc rester en suspens [1].

Il serait plus difficile d'attribuer à Jean Bernard le sermon intitulé : *Le soulagement du fidèle travaillé*, sur Matth. XI, 28 : « Venez à moi vous tous qui êtes travaillés et chargés et je vous soulagerai. » Pas de nom d'auteur. Le style n'est pas absolument celui des sermons de Jean Bernard et la *France protestante* y voit sans doute la preuve que ce discours serait, comme le sermon prêché au Luc, du père de Bernard. De même que le précédent, il a été imprimé à Genève en 1680 chez Widerhold, mais cela ne prouve rien puisque les sermons dits de Manosque sont sortis de la même officine.

VII

En recueillant — autant que la chose était possible — dans les sermons de Jean Bernard, des détails propres à enrichir sa biographie, il a été déjà question des deux sermons sur *Le Combat du fidèle*, d'après ce texte de 2 Timothée IV, 7, 8 : « J'ai combattu le bon combat, j'ai achevé la course, j'ai gardé la foi. Au reste, la couronne de justice m'est réservée ; le Seigneur juste juge me la remettra en ce jour-là, et non seulement à moi mais aussi à tous ceux qui auront aimé son avènement. »

C'est le moment de revenir sur ces sermons, sortis des presses de l'imprimerie de Duillier en 1686, sans nom d'auteur. Nous avons vu qu'ils sont précédés d'une dédicace à LL. EE. de Berne et que les détails biographiques que cette dédicace renferme paraissent manifestement se rapporter à Jean Bernard. Il est possible que ce dernier les ait prêchés à son arrivée à Berne, soit en 1685. « Je supplie, dit-il, très humblement vos EE. de recevoir ce petit et faible gage de ma profonde soumission, quoiqu'il ne soit accompagné d'aucun des ornements du siècle, je veux dire de la politesse du langage, étant persuadé que VV. EE., animées d'un saint zèle et

[1] *La France protestante* pense que si Bernard a commencé son ministère vers 1646, par exemple, il ne peut avoir prêché à Charenton et au Luc ; mais elle ne donne pas ses raisons.

d'une piété sincère, préféreront la simplicité apostolique à tous les ornements de la terre. »

Le premier de ces sermons traite surtout du combat du fidèle, le second de la course achevée et de la foi gardée. Ce sont bien, entre les sermons de Jean Bernard, ceux qui renferment le plus d'allusions à l'état des protestants de France et des réfugiés. Il ne sera donc pas hors de propos d'en citer ici quelques fragments.

Nous lisons ce qui suit dans la péroraison du premier sermon :

« C'est à vous, âmes fidèles, que je regarde maintenant, quand je vois cette sainte assemblée composée de tant de personnes de différentes conditions et de différent sexe, que les combats auxquels ils ont été appelés pour l'Evangile ont conduits miraculeusement en ce lieu, où nous nous rencontrons à prêcher, par un effet adorable de la Providence divine et par un témoignage extraordinaire de sa miséricorde. J'entends avec une sainte joie le Cantique que vous entonnez avec le prophète (Ps. 92) : Chantons à l'Eternel nouveau Cantique, car il a fait des choses merveilleuses, sa dextre et le bras de sa sainteté nous ont délivrés. Joignez l'apôtre avec le prophète et dites dans le mouvement de vos âmes : *J'ai combattu le bon combat.*

» Je ne puis contempler tant d'âmes pieuses, pasteurs et brebis, nobles et vous dont la condition n'est pas si relevée dans le monde, hommes et femmes, jeunes et vieux, vous qui étiez appelés aux combats de la terre, et vous dont les occupations sont encore différentes, que je ne trouve en vous l'accomplissement de ce qu'autrefois un ancien père de l'Eglise disait, parlant de la manière en laquelle Dieu traitait ses enfants ici-bas : il nous fait cueillir la manne sur l'absinthe. Nous l'expérimentons aujourd'hui, chers frères, nous avons été abreuvés d'amertume, ayant vu les sanctuaires du Dieu vivant démolis, nos temples renversés, le flambeau de la parole éteint, nos troupeaux dispersés et nos pasteurs et plusieurs fidèles fugitifs. Avec quelle amertume, avons-nous dit, avec le prophète, la couronne de notre tête est chute, malheur pour nous, car nous avons péché ; qui de nous dans cette extrême amertume de son âme n'a dit avec Nahomi : qu'on ne m'appelle plus *Nahomi* mais *Mara*, car le Seigneur

m'a remplie d'amertume. Mais courage, chrétiens, voici la manne qui tombe sur l'absinthe. Les maisons matérielles ont été renversées, mais le fidèle dira : Mon Dieu n'habite point aux lieux faits de main d'homme ; en quelque lieu que je l'invoque, il oïra mes cris et prêtera l'oreille à mes supplications ; mon cœur et mon corps seront les temples du saint Esprit dans lequel il habitera ; sa voix suppléera à celle des pasteurs ordinaires, il me consolera dans mes grandes afflictions, il parlera à mon âme et lui dira (Ps. 42) : Ame, pourquoi t'abats-tu ? Espère en Dieu, confie-toi en lui, tu le loueras encore en sa présence. Voilà, fidèles, un grand lénitif à toutes nos douleurs. Quelle amertume selon la chair de quitter son pays et son parentage, de quitter les trésors et les délices de sa patrie ; quelle amertume plusieurs de vous n'ont-ils pas endurée pour pouvoir se rencontrer dans ces saintes assemblées ? Cette tendre enfance qu'on a exposée à mille dangers, des personnes que le sexe ou leur âge fort avancé, accompagné de plusieurs incommodités, n'ont pas empêchés d'entreprendre aussi ce grand et laborieux voyage où les dangers très visibles semblaient devoir arrêter les plus intrépides. Venez, dis-je, chers frères, recueillir cette manne céleste que le saint apôtre vous présente aujourd'hui ; entonnez avec ce saint homme ce beau chant de triomphe : *J'ai combattu le bon combat.*

» Dites à votre divin Rédempteur nous avons abandonné pour l'amour de toi parents, amis, biens, maisons, nous espérons d'en recevoir cent fois au double et après cela la vie éternelle. Ajoutez encore : nous avons persévéré avec toi, ô notre doux Rédempteur, dans tes tentations, tu disposeras donc le Royaume comme ton père l'a disposé, c'est-à-dire en termes différents : *J'ai combattu le bon combat.* »

L'auteur s'adresse ensuite plus directement aux diverses classes de ses auditeurs : aux ministres de l'Evangile qu'il exhorte fortement à remplir la charge glorieuse dont Dieu les a honorés ; aux malades, aux femmes, aux enfants, aux jeunes gens, aux vieillards, à chacune de ces classes selon sa position dans l'Eglise ou dans le monde. Puis, faisant en terminant une allusion évidente à ce qui caractérisait la situation des réfugiés, il leur disait :

« Oh ! que ceux-là sont bienheureux qui, comme des vrais enfants d'Abraham, quittent leur pays et leur parentage

pour aller en la terre que Dieu leur a préparée ; qui, étant la postérité sainte des apôtres, quittent femmes, enfants, héritage pour suivre Jésus-Christ. Mais, sur toutes choses, disposons-nous à couronner nos combats d'une sainte persévérance. C'est ici, chers frères, la dernière condition que je demande de vous, que comme les trois preux de David, nous poursuivions ce que nous avons commencé, en traversant tout le camp ennemi, jusqu'à ce que nous ayons puisé de l'eau du puits qui est derrière la porte de Bethléem, qu'étant semblables à Moïse et Josué, nous surmontions, par une sainte persévérance, tous les obstacles qui se présentent, jusqu'à ce que nous soyons entrés en la terre de Canaan. Qu'à l'exemple de Jacob, nous cheminions jusqu'à ce que nous soyons parvenus en Bethel, etc. »

VIII

Si, dans le premier de ses sermons, le pasteur Bernard s'est attaché presque exclusivement à développer la première partie de son texte, dans le second, il a surtout insisté sur ces paroles : « J'ai achevé la course, j'ai gardé la foi. » C'est à propos de ces derniers mots qu'il a été amené à parler de ces huguenots persécutés qui n'avaient pas *gardé la foi* et il le fait en ces termes :

« Ce que nous devons remarquer pour notre consolation particulière en ce temps affligeant auquel nous sommes parvenus, qui nous fait dire avec le prophète Esaïe (Ch. 22) : je pleurerai amèrement, qu'on ne s'avance point pour me consoler ; et avec un Jérémie : à la mienne volonté que mes yeux fussent une vive fontaine de larmes, je pleurerais jour et nuit les navrés à mort de la fille de mon peuple ; c'est lors, chers frères, que nous pensons à cette chute lamentable d'un si grand nombre de personnes qui, par une lâcheté honteuse, ont abandonné la pure profession de l'Evangile pour embrasser une communion contraire. Mais quelle que soit leur faute, ne nous hâtons pas pourtant de prononcer un jugement téméraire pour dévouer tout ce grand peuple à une damnation éternelle. Nous pouvons comparer cette multitude qu'on a fait trébucher, ou par les promesses, ou par les menaces, ou par les rudes travaux et par diverses souffrances, qu'on ne peut considérer sans une extrême hor-

reur, aux chutes de Pierre et de Judas. Saint-Pierre et Judas renient leur maître, mais leurs suites furent bien différentes, car si Judas fut abandonné dans son péché, Saint-Pierre fut regardé par Jésus : ce fut un regard de pitié et de compassion ; Judas est précipité et Saint-Pierre est ramené ; l'un fut un exemple de la justice, l'autre de la miséricorde. Je ne doute point, chers frères, qu'à plusieurs de ceux qui sont tombés par cette chute lamentable, le Seigneur n'applique le baume de Galaad pour consolider les plaies qu'ils ont reçues dans ce dangereux combat que plusieurs ont enduré et qui avait été préparé aux autres ; qu'il ne les regarde du haut des cieux dans ses grandes compassions. Les sanglots qu'ils poussent du fond de leur cœur, le désir ardent qu'ils témoignent d'avoir pour se présenter à Dieu en Sion, pour recueillir la manne céleste dans la prédication de la parole et dans l'administration des sacrements, me fait conclure que l'esprit de la grâce les a émus, comme autrefois le chant du coq réveilla Pierre de son assoupissement, que c'est ce divin esprit qui leur fait dire avec un David (Ps. 51) : Eternel, aie pitié de nous selon la grandeur de tes compassions ; et, ailleurs : Eternel, si tu prends garde aux iniquités, qui est-ce qui subsistera (Ps. 130)? Mais il y a pardon par devers toi afin que tu sois craint. Je dirai, chers frères, à ceux qui sont dans ces saintes dispositions, après leur chute d'infirmité, ce que St-Ambroise disait à la mère de St-Augustin qui répandait continuellement des larmes pour ce cher fils : *Il est impossible que les enfants de ces larmes périssent.* J'avoue que la foi de ces pauvres errants est tombée dans une grande faiblesse, dans une syncope bien étrange, que ses mouvements ont été si languissants qu'ils ont pu devenir presque imperceptibles, mais, appartenant à l'élection (comme il est hors de doute qu'il n'y en eut dans ces assemblées qui étaient honorées de la prédication de l'Evangile), le Dieu de toute compassion, en pardonnant leur infirmité, leur fera ressentir de nouvelles grâces ; il favorisera leurs efforts et changera enfin leur esclavage en liberté et leurs ténèbres en lumière. Et lorsqu'il leur demandera, comme autrefois à St-Pierre : M'aimez-vous ? ils lui répondront : Seigneur, tu le sais, et alors leur langue deviendra leur gloire et en croyant de cœur, ils feront confession de bouche à salut, et, changeant leur tristesse en joie, leur servitude en liberté, ils changeront aussi leurs prières en actions de grâces de ce que la dextre

de l'Eternel a fait merveille en leur faveur. C'est alors, fidèles, que voyant ces dragmes que nous croyions perdues retrouvées, ces brebis égarées retournées à leur souverain pasteur, ces enfants prodigues reçus entre les bras de leur Père céleste, tous transportés de joie, nous dirons avec le prophète Esaïe : le peuple qui gisait en ténèbres a vu une merveilleuse lumière et à ceux qui gisaient dans les ténèbres de l'ombre de la mort, la lumière est apparue. Mais je veux donner un conseil à ces pauvres affligés, entre les mains desquels cet écrit pourrait parvenir, c'est qu'ils se hâtent pour pouvoir rentrer bientôt dans cette sainte carrière ; qu'ils pensent ce qui arriva autrefois aux Lévites pour être partis trop tard ; qu'ils écoutent un grand homme de l'antiquité parlant contre ceux qui voulaient renvoyer leur repentance au lit de la mort : A Dieu ne plaise (disait ce Saint), qu'on se promette si fort de la clémence de Dieu qu'on se veuille même promettre une injustice disant : je me repentirai au lit de ma mort (Augustin). C'est le même qui ajoute : Je ne puis être assuré de celui qui ne témoigne sa repentance qu'au lit de la mort, bien que je ne puisse refuser de le recevoir à repentance, je n'ose dire il sera damné, je n'ose dire il sera sauvé. Que vous dirait donc ce grand personnage si vous croupissez si longtemps dans votre chute ; je ne sais ce que je dois dire : il vous dira je ne puis rien promettre, je ne suis point assuré de la volonté de Dieu. Pécheurs donc, qui avez si grièvement scandalisé l'Eglise du Dieu vivant, voulez-vous que nous ne soyons plus dans les incertitudes et dans les angoisses avec vous, convertissez-vous de bonne heure, tandis que vous jouissez de quelque force en votre corps et en votre âme, avant que votre raison et votre imagination s'affaiblissent, avant que vos mauvaises habitudes vieillissent avec vous ; faites connaître la sincérité de votre repentance en vous convertissant en un temps où vous pourriez encore pécher, etc. »

Je dois à l'obligeance de M. le professeur H. Vuilleumier la connaissance de deux sermons de Jean Bernard que ne possède pas la bibliothèque de la Faculté de l'Eglise libre. Ils sont intitulés : *Le combat du fidèle couronné,* sur ces paroles de l'apôtre saint Paul, en sa seconde Epître à Timothée, cha-

pitre IV, v. 8 : « Quant au reste, la couronne de justice m'est réservée, etc. » A Genève, chez Samuel de Tournes, MDCLXXXVI. A la vérité, ces sermons ne portent aucun nom d'auteur, mais ils ne sont que la suite des sermons sur le *Combat du fidèle* dédiés à LL. EE. de Berne. C'est ce qui ressort avec évidence de l'épître dédicatoire à « Très illustrés, très puissants, très magnifiques et Souverains Seigneurs, les Bourgmestres et Conseillers de la Ville et Canton de Zurich, » les alliés de Berne.

Après avoir rappelé qu'il avait présenté les précédents sermons à LL. EE. de Berne, l'auteur ajoute : « Je n'oubliai pas, magnifiques seigneurs, de porter mes pensées jusqu'à VV. EE. et à vos illustres Alliés qui combattent le même combat de la foi et courent dans une même carrière... Ayant encore été exhorté par diverses personnes de continuer ce qui avait été commencé, je prens la liberté, souverains seigneurs, quoique je vous sois inconnu et le plus petit dans la maison de mon Dieu, de m'adresser à VV. EE. d'une manière différente, c'est en vous offrant avec un très profond respect ces deux sermons qui pourront aussi servir à l'édification et consolation de quelques bonnes âmes affligées... Je me persuade, Très puissans Seigneurs, que votre charité n'improuvera point la passion qu'a un serviteur de Dieu , qui se rencontre proche de vos Etats, d'emploier ce moien pour se procurer ce grand avantage d'être connu de VV. EE. et leur donner de nouvelles marques de sa très profonde soumission. Permettez-moi donc, souverains seigneurs, de Vous aller présenter des couronnes, après vous avoir parlé de vos combats pour la foi et pour la piété que vous soutenez avec tant d'ardeur, avec ces Illustres Membres qui composent cet auguste Corps dont VV. EE. sont le premier mobile... Ne m'étant pas permis de m'attacher à la considération des choses humaines, Vous me permettrés de faire quelques réflexions sur les divines : VV. EE. les soutiennent avec tant d'évidence, que l'ardeur de votre foi et l'abondance si extraordinaire de vos grandes charités, qui sont une source inépuisable pour les pauvres membres de Christ qui abordent en foule parmi vous, sont

déjà renommées par tout le monde... Permettés-moi donc, Très puissans Seigneurs, que je sois aujourd'hui l'organe de ce grand nombre de familles dispersées et errantes, semblables à ces fidèles de la dispersion dont nous parlent les sacrés Cahiers, qui publient hautement les charités extraordinaires que VV. EE. leur ont fait ressentir, comme plusieurs autres Corneille et Dorcas, dont Votre Ville est remplie... Que votre Terre, très illustres Seigneurs, soit toujours la terre de Gossen et vos illustres familles celles d'Obed-Edom, etc. »

Les sermons sur *Le combat du fidèle couronné* sont de la même année que plusieurs des sermons dont il a été fait mention antérieurement, soit de 1686, tels que les sermons prêchés à Berne et Saint-Gall. Faut-il en conclure que Bernard les aurait prononcés à Zurich lors de son passage dans cette ville pour se rendre à Saint-Gall? Ou plutôt n'est-il pas probable que ces sermons avaient déjà été prêchés à Berne, ce qui n'était pas un obstacle pour qu'ils fussent dédiés à messieurs de Zurich ? On ne peut guère que se livrer à des hypothèses plus ou moins plausibles pour résoudre ce petit problème chronologique, en l'absence, dans les épîtres dédicatoires, de toute allusion à des détails de cette nature.

IX

Ce qui caractérise les sermons de Jean Bernard, c'est d'abord, quant au fond, une doctrine de la plus pure orthodoxie, — comme tout ce qui appartenait à la prédication évangélique de cette époque en France. — Abondants en citations bibliques, ils trahissent une connaissance approfondie des Saintes Ecritures. La nécessité de la sanctification personnelle y est aussi fortement accentuée, ce qui donne lieu, de la part du prédicateur, à des appels pressants, parfois véhéments à la conscience des auditeurs. On voit qu'il parle non à un public anonyme, mais à celui qu'il a sous les yeux et qu'il ne craint pas de prendre à partie. Les fragments ci-dessus, empruntés au *Combat du fidèle*, le démontrent suffisamment.

Les allusions aux doctrines romaines sont chez Bernard moins fréquentes qu'on ne serait porté à l'attendre d'une des victimes de l'intolérance catholique. On en rencontre pourtant ici et là, en particulier dans le premier sermon sur *La vision de la face,* dans le second sur *Le rassasiement du fidèle* et dans le sermon sur *La mort de la reine d'Angleterre.*

D'autre part, il n'y a rien de surprenant à ce que le pasteur réfugié ait été fréquemment conduit à faire mention, dans ses discours, soit des persécutions que les protestants français avaient subies déjà bien avant la révocation de l'Edit de Nantes, soit de la situation actuelle des réfugiés en pays étrangers. Si ces allusions sont très apparentes dans les sermons sur *Le combat du fidèle,* il s'en rencontre également dans les sermons sur *Le rassasiement du fidèle* et sur *Le réveil du fidèle.* Seulement ici les persécutions sont envisagées comme des châtiments provoqués par un état de sommeil spirituel chez les persécutés, Dieu, dit le prédicateur, « ayant permis que nous ayons été privés de toutes nos libertés, que nos sanctuaires aient été renversés, et nos maisons d'oraison démolies. » Dans les sermons sur *Le combat du fidèle couronné,* l'Eglise persécutée est appelée « la Sion de mon Dieu, » les fidèles qui ont échappé à la « grande tribulation » sont exhortés à la persévérance. L'auteur affectionne l'image d'où ressortent « les afflictions de l'Eglise, que nous voyons si souvent avec l'habit noir et lugubre, revêtue de crêpe et presque dans les épaisses ténèbres du tombeau. »

A ce propos, Jean Bernard réunit en un même corps les réfugiés des Vallées vaudoises du Piémont et les réfugiés français. Ainsi, dans le sermon sur *Le combat du fidèle,* il consacre une page aux premiers, réfugiés à Berne après les persécutions qu'ils avaient souffertes dans leur pays d'origine. Il est probable que ces Vaudois faisaient partie de l'Eglise française de Berne. Le sermon sur *Le rassasiement du fidèle* renferme également une allusion à ces chrétiens des Vallées « qui ont tout abandonné pour la cause de l'Evangile ; qui n'ont emporté que leur âme pour butin. »

Quant à leur forme, il y a lieu tout d'abord de signaler

l'étendue, l'ampleur des sermons de Jean Bernard. En moyenne, ils comptent chacun une soixantaine de pages, parfois même davantage. Le plus court, celui sur *La mort de la reine d'Angleterre,* n'en a que 30, mais c'est une exception et encore le caractère d'imprimerie est-il ici plus compact que dans les sermons ordinaires. Au reste cette étendue considérable des sermons était un fait commun en ce temps-là et plus tard encore. L'épreuve à laquelle ces longs sermons soumettaient les auditeurs ne fait que mieux ressortir et admirer une patience dont les auditoires actuels semblent avoir perdu le secret. Mais, outre la dose de patience qu'ils semblent avoir exigée des auditeurs, ils supposent assez souvent chez ceux-ci une instruction quasi-classique qui leur permettait de s'orienter au milieu de détails de pure érudition. Tel est, en particulier, le cas des sermons sur *Le combat du fidèle couronné.*

La langue que parle Jean Bernard est naturellement celle de son temps. Certaines tournures de phrases nous sont devenues étrangères; certaines expressions ont vieilli au point de n'être pas actuellement très compréhensibles. Le style lui-même est parfois un peu lourd, sans être jamais obscur. Il a son cachet particulier, mais ce n'est pas encore le français qui sera caractérisé dans la suite par ces mots : *style réfugié.*

Comme prédicateur, on ne peut douter que Jean Bernard n'ait exercé sur ses auditeurs une réelle et bienfaisante influence.

X

Il serait certainement intéressant de savoir comment le pasteur Jean Bernard a été jugé par ses contemporains. Mais, au premier abord, on peut se demander à quelles sources il faudrait puiser pour obtenir les renseignements désirables ? D'avance, on conclûrait que ces sources n'existent pas. Ce serait là une conclusion trop précipitée, quoique assez naturelle. Les témoignages des hommes qui ont connu Bernard ou entendu parler de lui, sont rares sans doute et incomplets, mais ils présentent un intérêt réel.

Le célèbre Pineton de Chambrun, ancien pasteur à Orange, dont la tragique histoire est bien connue[1], qui avait vu de près Bernard en Hollande, à La Haye, où lui-même était réfugié depuis l'an 1687, représentait l'ancien ministre de Manosque comme un homme très *persuasif;* et, dans une lettre du 10 novembre 1686, il s'exprimait ainsi à son sujet : « Sa vertu et les dons qu'il a pour la chaire lui ont acquis le cœur de tout le public et un accueil favorable du prince mon maître (le prince d'Orange) et de la princesse (Marie) qui m'en a parlé très avantageusement. » C'est en rappelant l'estime en laquelle on tenait Bernard que Chambrun jugeait qu'on aurait dû maintenir ce pasteur dans l'emploi de délégué auprès des puissances évangéliques, emploi qu'on avait travaillé à lui ôter sous le prétexte que cette tentative faisait plus de bruit qu'elle ne remportait de succès. Il est vrai qu'à l'encontre de l'opinion de Chambrun, un autre contemporain de Bernard, Gautier, ancien pasteur de Montpellier, établi à Berlin, reprochait au pasteur réfugié de manquer de constance, de modération et de jugement. Mais outre que cette appréciation sévère de la conduite de Bernard est contredite par les faits, on peut supposer qu'elle n'était provoquée chez Gautier que par une divergence de vues sur un point tout spécial.

En revanche, l'historien catholique Achard, dont le nom a déjà paru dans ces pages, corrobore le témoignage rendu à Bernard par Chambrun. « Il réunissait en lui, dit-il, les mœurs, l'esprit et la science. Une probité épurée, un caractère bienfaisant, une affabilité prévenante faisaient aimer Bernard par les catholiques mêmes. Les saillies de son esprit, les agréments de sa conversation et une physionomie riante, le faisaient rechercher de tout le monde. Les prêtres eux-mêmes vivaient avec lui dans une espèce de familiarité. » Pendant que Jean Bernard était encore en Provence, il eut, à ce que rapporte Achard, une dispute théologique « vive, longue et animée, » avec l'abbé Aubert, curé de Notre-Dame de Ma-

[1] *Les larmes de Jaques Pineton de Chambrun.* Paris, 1854.

nosque, devant une assemblée nombreuse, réunie à l'hôtel de ville. Enfin, et toujours d'après Achard, Bernard aurait composé un livre intitulé : *Obéissance du sujet à la loi du prince et du prince à la loi de Dieu,* où il démontrait que les persécutions ne pouvaient autoriser les sujets à se révolter contre leur prince et que les princes ne devaient pas user de violence pour ramener les esprits à la vraie religion. Dans les circonstances où ce livre fut sans doute écrit, on ne peut que déplorer sa perte. Il nous aurait certainement aidés à en mieux connaître et apprécier l'auteur.

En résumé, ces témoignages des contemporains, quoique incomplets, mais joints à ce qui nous reste de Jean Bernard, montrent bien que l'ancien pasteur de Manosque n'était pas un homme ordinaire, et ils justifient l'opinion qu'en avait conçue M. Bernus. Ce dernier estimait que Bernard méritait une notice « un peu développée. » Etait-il possible d'étendre cette notice au delà des pages que je viens de lui consacrer ? Je n'en suis pas certain, mais ce dont je suis assuré, c'est que le regretté professeur d'histoire ecclésiastique à la Faculté de l'Eglise libre du canton de Vaud aurait donné au personnage de Jean Bernard tout le relief auquel cette victime de l'intolérance avait droit à si juste titre.

Il ne sera peut-être pas sans intérêt de faire connaître ici en quelques mots deux des imprimeurs chez lesquels la plupart des sermons attribués à Jean Bernard ont été édités. Ces notices sont empruntées à des articles plus étendus publiés par le *Bulletin de l'Institut national genevois* (t. II, p. 247 et suiv. et 253-255). Vers l'an 1665, les *Widerhold,* selon toute apparence originaires d'Allemagne, vinrent se fixer à Genève où Jean Hermann reçut la bourgeoisie, le 13 août 1668. Il paraît s'être montré, dans l'exercice de son industrie, aussi habile qu'entreprenant. On aura remarqué que les sermons intitulés *Le combat du fidèle,* sont présentés comme étant sortis des presses de l'*Imprimerie de Duillier*. En effet, l'imprimerie de Widerhold, établie à Duillier sur Nyon, soit sur la terre seigneuriale des frères Fatio, et sous leur patronage, était ainsi placée sous la protection du gouvernement de

Berne, ce qui assurait une certaine sécurité pour ses produits. Cela n'empêchait pas de considérer les ouvrages sortis de ses presses comme édités à Genève. Jusqu'en 1690, on trouve des éditions dites de Duillier. A propos de cette imprimerie, M. le professeur H. Vuilleumier veut bien me communiquer encore une note empruntée aux *Acta academica* de Lausanne (t. I, p. 113), en date du 5 octobre 1675. Il ressort du texte original latin que le seigneur de Dully (*sic*), Jean-Baptiste Fatzio, a prié l'Académie de le recommander auprès du Souverain (LL. EE.) aux fins d'obtenir la permission d'établir une imprimerie à Dully (Duillier). Il promettait de livrer à l'Académie un exemplaire des divers ouvrages qu'il éditerait et il réclamerait même d'elle l'examen préalable de ces ouvrages. Il fut fait droit au désir de Fatio, et maître Currit, professeur de langue grecque, fut chargé de plaider sa cause auprès du Souverain.

Les *De Tournes* avaient d'abord, soit dès 1540, travaillé comme imprimeurs à Lyon. Le premier d'entre eux, réfugié à Genève en 1585, s'appelait Jean. En 1686, Jaques et Samuel de Tournes impriment les sermons de Jean Bernard. En 1726, deux des membres de cette famille, Jean-Jaques et Jaques, retournent à Lyon, où ils achètent un fonds considérable de librairie, tout en conservant leur maison de Genève, où, en 1765, ils travaillent encore comme imprimeurs de l'Etat. Leurs après-venants ne s'occupèrent plus guère de librairie, et, en 1780, ils quittèrent leur établissement de Lyon. Leur maison avait subsisté durant 240 ans.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE SUR PIERRE VIRET[1]

PAR

CH. SCHNETZLER ET JEAN BARNAUD

pasteurs.

Autre édition avec même titre.

Lausanne, Bibl. cant. vaud. et Bibl. Fac. Egl. libre (fonds Herminjard).

Revue augmentée par Pierre Viret. Genève, Vincent Brès, 1561, in-8° du 8 f. et 544 p. (Cat. Lutteroth N° 248).

* En 1580 nouvelle édition. Même titre.

Revu et augmenté par Pierre Viret.

L'ordre et les tiltres des dialogues du monde à l'empire; 1. L'empire des monarchies. 2. L'empire de l'Empire romain. 3. L'empire des chrestiens. 4. L'empire des Républiques.

Du monde desmoniacle: 1. Le diable deschainé. 2. Les diables noirs. 3. Les diables blancs. 4. Les diables familiers. 5. Les lunatiques. 6. La conjuration des diables.

A Genève. Par Guillaume de Laimarie. 1580; in-8°. Préface de 6 f. et 524 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre ; — Genève, Bibl. publ.

La Bibliothèque de la Société du protestantisme français (R. 10 737) et celle de l'Arsenal possèdent un exemplaire de l'édition de Genève, Guillaume de Laimarie, *daté de 1579*.

La première partie de cet ouvrage, le Monde à l'empire, ne fait que reprendre, en l'amplifiant, le 1er des Dialogues du désordre qui est à présent au monde, de 1545 (N° VIII).

XXXVI. *Exposition familière des principaux poincts du catéchisme et de la doctrine chrestienne faicte en forme de dialogue. — Par Pierre*

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de mars 1905, p. 155.

Viret. Par Jean Rivery (1561) *avec privilège.* s. l. (Genève) in-16°. de 2 f. et 429 p., table des mat. 18 f. non chiffrés.

Au verso de l'avant-dernier feuillet et au recto du dernier:

« L'imprimeur aux lecteurs. » A la demande de plusieurs personnes il ajoute *la prière que Viret a accoustumé de faire au commencement de ses sermons.* (La même prière se trouve aussi dans Inst. chrest. 1564, vol. I, p. 98, 99).

Saint-Gall, Vadianische Bibliothek; — Genève, Bibl. publ.

Cet ouvrage se trouve réimprimé en partie dans le vol. I, p. 22 et sq. de l'Instr. chrest. 1564.

Dans celle-ci les dialogues sont distingués, ce qui n'est pas le cas dans l'ouvrage de 1561. Dans ce dernier les dialogues n'ont pas de titre et le texte se poursuit sans interruption, les divisions sont indiquées au haut de la page; dans l'Instr. chrest. ces indications forment de vrais titres.

1563

XXXVII. * *Les cauteles et canon de la messe. Ensemble La messe du corps de Jésus-Christ. — Le tout en latin et en françois : le Latin fidelement extrait du Messel à l'usage de Rome imprimé à Lyon par Jean de Cambray l'an mil cinq cens vingt* (*duquel l'intitulation s'ensuit à la page suivante*). *Et traduit de mot à mot en nostre langue françoise. Avec certaines annotations servant pour l'intelligence du texte.*

Par Pierre Viret. A Lyon. Pour Claude Ravot. 1563; in-8° de 198 p. de 39 lignes.

Dans le même volume sont plusieurs autres écrits étrangers à Viret.

Genève, Bibl. publ.; Bibl. E. Strœhlin.

Les cauteles de la messe ont trouvé déjà leur place dans l'ouvrage: « Des actes des vrais successeurs de Jésus-Christ » 1554, p. 566-864. (Voir N° XXVI.)

L'édition de 1564 porte le titre modifié suivant:

Les cauteles canon et cérémonies de la messe. Ensemble la messe intitulée Du corps de Jésus-Christ.

Le reste du titre est identique à celui de l'édition précédente.

Lion pour Jean Martin, 1564; petit in-8° de 355 p. ; — table 6 f. non chiffrés.

Paris, Bibl. Soc. du prot. français R. 8459. Bibl. nationale; — Montauban, Bibliothèque.

Traduction flamande: *De cautelen met het canon ende ceremonien van der Misse. Londen 1568.*

Bibl. Soc. du prot. français, R. 11 366.

D'après la « France protestante, » il existe aussi une traduction anglaise, de 1584.

1564

XXXVIII. * *Instruction chrestienne en la doctrine de la loy et de l'évangile: et en la vraye philosophie et théologie tant naturelle que supernaturelle des chrestiens: et en la contemplation du temple et des images et œuvres de la providence de Dieu en tout l'univers; et en l'histoire de la création et cheute et réparation du genre humain. — Le tout divisé en trois volumes, desquels les titres particuliers s'ensuyvent en la page suyvante. — Par Pierre Viret.* — Marque: cognée mise à la racine de l'arbre. — *A Genève. Par Jean Rivery, 1564.* — Avec une préface sur tous les trois volumes de l'Instruction chrestienne ; in-fol.

Au verso du feuillet portant ce titre général se trouve le titre du 1er volume :

Briefs et divers sommaires et catéchismes de la doctrine chrestienne; et instruction contre les empeschements que les hommes donnent à leur propre salut: adioint une ample explication de la Loy, contenant les decrets et canons du premier et général Concile de l'Eglise, auquel Dieu a presidé et parlé en propre personne.

Aus fidèles qui font profession de la vraye doctrine chrestienne en l'Eglise de Nismes: epistre, Lyon 7 déc. 1563. — 694 p. in-fol.

Contenu du 1er vol. :

1. Sommaire des principaux points de la foy et religion chrestienne et des abus et erreurs contraires à iceux. p. 1-13. (Voir N° XXVIII). 2. Brief sommaire de la doctrine chrestienne fait en forme de dialogue et de catéchisme, p. 14-22. (Voir N° XXIX.) 3. Exposition familière des principaux poincts du Catéchisme et de la doctrine chrestienne, fait en forme de dialogue, 23 dial. p. 22-98. — Titres des dialogues: 1° Du vrai service de Dieu et des bonnes intentions. 2° De la loi de Dieu.

3° De la chute et de la réparation de l'homme. 4° De la justification et sanctification de l'homme. 5° De la foi en Dieu. 6° De la création et de la Providence et prédestination de Dieu. 7° De la rédemption et de la personne de J. Ch. 8° De la communion de J. C. et des hommes. 9° Des offices de J. Ch. 10° De la personne du St-Esprit. 11° Des dons du St-Esprit. 12° Dons du St-Esprit communs aux élus et réprouvés. 13° De l'Eglise et du ministère. 14° De la prédication de l'Evangile. 15° Des sacremens. 16° De la transsubstantiation et de la consubstantiation. 17° De la communication de J. C. tant au baptême qu'en la Cène. 18° De la présence de J. C. au ciel et en la Cène et en son Eglise. 19° De l'espreuve d'un chacun devant la Cène. 20° De la discipline, des censures, etc. 21° De la correction fraternelle et de l'excommunication. 22° Du baptême des petits enfants. 23 De l'oraison et des prières chrestiennes.

Les 16 premières pages in-folio de cet ouvrage (p. 22 et sq.) reproduisent les 100 premières pages de l'« Exposition familière » de 1561. (Voir N° XXXVI.)

4. Du combat des hommes contre leur propre salut et contre le devoir et le besoin qu'ils ont de s'enquérir par la Parole de Dieu. 7 dial. Avec une préface à la ville d'Orbe, du 11 mai 1551, pp. 99-248. (Voir N° XV.)

5. Exposition sur les dix commandemens de la Loy. p. 249-694. (Voir N° V.)

Paris, Bibl. nationale ; — Bordeaux ; — Montauban.

Titre spécial du 2d volume :

Exposition de la doctrine de la foy chrestienne, touchant la vraye connaissance et le vray service de Dieu : et la Trinité des personnes en l'unité de l'essence divine : et en la manifestation d'iceluy en la création tant du grand que du petit monde, et en sa providence en toutes les créatures, et principalement en la nature humaine : et touchant la cheute du genre humain : et la naissance et accroissement et estat ordinaire tant de la vraye que de la fausse Eglise. — Par Pierre Viret. — Par Jean Rivery, 1564.

Préface à l'Eglise de Montpeiller, Lyon 12 Déc. 1563. — in-fol. de 904 p.

Sous-titre : *L'Exposition du symbole des apostres, contenant la déclaration des articles de la Foy. 24 dialogues.*

Titres des dialogues : 1° Du souverain bien de l'homme. 2° Vraie

cognoissance de Dieu et de la foi et des œuvres. 3° De la nature de la vraye foi, de la vraye charité et des œuvres et de la justification par icelles. 4° Doctrine et nature de pénitence et de la justice de la Loy et de la foy. 5° La Foy en Dieu et la Trinité. 6° La Création du monde. 7° Suite des œuvres de la création. 8° Création de la terre et l'eau. 9° Des créatures terrestres. 10° Image de la grandeur et infinité de Dieu en ce monde visible. 11° Image de Dieu et de tout le monde en l'homme. 12° De l'extérieur du corps humain. 13° Des sens corporels et nommément des yeux et des oreilles. 14° De la langue et des offices d'icelles. 15° Du nez et de la face, et des membres du corps humain attribués à Dieu. 16° Du cerveau de l'homme et des sens intérieurs de l'âme. 17° Suite du précédent et de la lumière naturelle et supernaturelle. 18° De la volonté de l'homme. 19° Du cœur et des affections de l'homme. 20° (Suite). 21° Des affections du cœur. 22° Des vertus naturelles de l'âme et des instrumens d'icelle. 23° Du mariage et de la génération. 24° Création et de la nature et immortalité de l'âme. (Ce second vol. se trouve séparément dans: Bibl. Ern. Chavannes, Lausanne; — Stouttgart, Bibl. royale; — Breslau, Stadtbibliothek).

Le Titre spécial du 3e volume, lequel est resté jusqu'ici inconnu et n'a probablement jamais paru, se trouve au verso du titre général.

Déclaration de la doctrine de la providence divine touchant les biens et les maux qui adviennent ordinairement au monde, et la prédestination des hommes: et la manifestation de Dieu en l'œuvre de la rédemption du genre humain et par la Révélation de l'Evangile, contenant des décrets et canons du second général Concile, auquel Dieu a présidé en forme humaine, en la personne de son Fils Jésus-Christ, et par la présence visible de son St-Esprit.

On trouve les 2 volumes de l'*Inst. chrest.*:

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre; — Bibl. cant. vaud. et Bibl. des étudiants; — Zürich, Stadtbibliothek; — Genève, Bibl. publ.; — Strassbourg, Bibl. Univ.; — Paris, Bibl. Mazarine et Bibl. Sainte-Geneviève.

XXXIX. *De l'institution des heures canoniques et des temps déterminés aus prières des chrestiens. Par Pierre Viret. A Lyon par Jean Saugrain, 1564.* in-8° de 75 p. et 2 f. non chiffrés.

D'après Baudrier, Bibliographie lyonnaise IV, p. 336.

On trouve déjà cet écrit dans l'« Instruction chrestienne et somme générale de la doctrine comprinse ès sainctes Escritures, etc. » de 1556. (Voir N° XXVII) et le 10e dialogue de l'« Exposition familière de l'Oraison dominicale » (N° XIII) est intitulé: « Des heures canoniques. »

Genève, Bibl. E. Strœhlin; — Bibl. de Dijon 1451.

XL. * *De l'authorité et perfection de la doctrine des sainctes Escritures, et du Ministère d'icelle, et des vrais et faux pasteurs et de leurs disciples: et des marques pour cognoistre et discerner tant les uns que les autres. Par Pierre Viret.* Marque: la salamandre avec la devise: « Durer, mourir et non périr. »

A Lyon. Par Claude Senneton, 1564.

Epistre à tous les citoyens et habitans de la ville de Lyon tant d'une religion que d'autre. 3 livres. 15 f. non chiffrés + 299 p.

Cet ouvrage est indiqué aussi comme ayant été édité *par Jean Saugrain, 1564*, in-8° (Brunet, supplément II, 905).

Lausanne, Bibl. cant. vaud; — Genève, Bibl. publ.; Bibl. E. Stroehlin; — Strassbourg, Univ.-Bibl.; — Paris, Bibl. Soc. du prot. français R. N° 5743.

XLI. * *Traité des vrais et faux pasteurs et de leurs disciples et des marques pour cognoistre et discerner tant les uns que les autres.*

Par Pierre Viret. 1564; — petit in-8° de 78 f.

Ouvrage rare: Breslau, Stadtbibliothek.

Ce traité n'est autre chose que le 2d livre de l'ouvrage précédent, N° XL. La Bibliothèque du protestantisme français en possède une réimpression, de 1607: *A la Rochelle. Par les héritiers de H. Haultin.*

XLII. * *Des clefs de l'Eglise et de l'administration de la parole de Dieu et des sacremens, selon l'usage de l'Eglise romaine; et de la Transsubstantiation: et de la vérité du corps de Jésus-Christ et de la vraye communion d'iceluy.*

Jean Rivery, 1564, in-8° de XII et 379 p.

Lausanne, Bibl. cant. vaud.; Bibl. Fac. Egl. libre; — Strassbourg, Univ.-Bibl.; — Bibl. Mazarine et Bibl. de l'Arsenal.

XLIII. *De la consécration et du sacrifice de la messe et de la sacrificature et des sacrifices de Melchisédek et d'Aaron et des Lévites et de*

Jésus-Christ, et des Apostres et de la vraye Eglise chrestienne et de l'Eglise romaine.

C'est ainsi qu'est transcrit à la page 312 de l'ouvrage précédent (N° XLII) le titre d'un livre de l'auteur sur lequel nous n'avons pas d'autre renseignement.

XLIV. *Le Manuel ou instruction des curés et vicaires de l'Eglise romaine. — L'eau bénite. La Bénédiction des Fonts. Le Baptesme des enfants males. Le Baptesme des Filles. Le Mariage. L'Extreme onction. — Le tout en latin et françois : Le Latin fidélement extrait des manuels à l'usage de Rome, de Lyon et de Lausanne : desquels l'intitulation s'ensuit à la page suivante. — Avec certaines annotations pour l'intelligence du texte. Aussi une table des matières principales. A Lyon. Par Claude Ravot, 1564 ;* in-8° 4 f. + 216 p.

Le nom de Viret ne s'y trouve pas. Mais il faut le lui attribuer, car il est extrait du livre « Du vray ministere de la vraye Eglise de J. C. » (Voir N° XXXIII) Cf. Herminjard, Corr. des Réf. VIII, p. 44, note 10.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre (fonds Herminjard).

1565

XLV. * *De l'Estat, de la conférence, de l'authorité, puissance, prescription et succession tant de la vraye que de la fausse Eglise, depuis le commencement du monde et des ministres d'icelles et de leurs vocations et degrés. — Par Pierre Viret. — A Lyon. Par Claude Senneton, 1565.*

Epistre à Madame Renée de France, duchesse de Ferrare, 12 livres, petit in-8 de 15 f. et 927 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre ; — Genève, Bibl. publ. ; — Paris, Bibl. de l'Arsenal.

Les trois ouvrages : 1° De l'authorité et perfection de la doctrine des S^tes^ Escritures. 2° Des clefs de l'Eglise etc.... 3° De l'Estat, de la conférence etc.... (Voir N°s XL, XLII et XLIV) forment une série dont les ouvrages se font suite.

XLVI. *De la Providence divine touchant tous les Estats du monde et tous les biens et tous les maux qui y peuvent advenir et adviennent ordinairement par la volonté et le juste jugement de Dieu. — Par Pierre Viret. Lyon. Claude Senneton 1565 ;* in-8°, de 8 f. et 803 p.

Cat. Lutteroth; — British Museum; — Liste du Dr Ch. Schmidt N° 10.

XLVII. * *L'Interim fait par dialogues. L'ordre et les titres des dialogues: 1. Les moyenneurs. 2. Les transformateurs. 3. Les libertins. 4. Les persécuteurs. 5. Les Edicts. 6. Les Modérez. — Par Pierre Viret. A Lyon.* Marque: salamandre [Cl. Senneton], *1565*.

Epistre à très vertueux et très honorable Seigneur Monseigneur Gaspard de Coligny, Seigneur de Chastillon, du 20 Sept. 1565; in-8° de 17 f. + 461 p.

Stuttgart, öffentl. Königl. Bibl.; — Strassbourg, Univ. Bibl.; — Paris, Bibl. nat.; Bibl. de l'Arsenal; Bibl. Sainte-Geneviève; — Genève, Bibl. publ.

XLVIII. * *Des principaux poincts qui sont aujourd'huy en différent, touchant la saincte Cène de Jésus-Christ et la Messe de l'Eglise romaine et de la résolution d'iceux. — Lyon. Claude Senneton, 1565.* En 3 livres in-8° de XVIII et 310 p.

Préface avec ce titre: Advertissement touchant les causes des différens qui sont aujourd'huy entre les chrestiens en la matière de la religion et spécialement en raison de la messe. 10 f.

Paris, Bibl. Soc. du prot. français, R. 2216; Bibl. Mazarine.

Il a paru de cet ouvrage une traduction anglaise en 1579.

XLIX. * *Response aux questions proposées par Jean Ropitel, minime, aux ministres de l'Eglise Réformée de Lyon. — Avec des autres questions proposées à luy et à ses compagnons, suyvant la teneur des siennes. — Par Pierre Viret. A Lyon. Par Claude Senneton, 1565;* petit in-8° de 5 p. + 216 p.

Lausanne, Bibl. cant. vaud.; — Zurich, Stadtbibliothek.

Autre édition: *A Genève,* par *Jean Bonnefoy, 1565;* petit in-8° de 191 p.

Lausanne, Bibl. Fac. Egl. libre; — Neuchâtel, Bibl. des past.; Paris, Bibl. nationale et Bibl. Mazarine.

Le livre se termine par un post-scriptum intitulé: « Advertissement aux lecteurs touchant une response faite en la faveur des Jésuites contre *une epistre liminaire de Pierre Viret.* » Cet avertissement se rapporte à un opuscule anonyme du père Edmond Auger, jésuite, intitulé:

« Response à une épistre liminaire de Pierre Viret, ministre des réformés de Lyon, en faveur de ceux de la Compagnie de Jésus communément appelés Jésuites: En laquelle est un beau discours et Histoire

de l'Estat, source, progrès et manière de vivre d'iceux, par le translateur du Seigneur Diegho Payva, portugais. » A Lyon, par Martin Jove, 1565. — 52 f. — in-8°.

Dans cette réponse l'anonyme se cache sous le nom de « translateur. » Viret s'élève contre cette manière de combattre. « Il est déloyal, dit-il, de se dissimuler sous le voile de l'anonyme. » L'auteur n'entend rien à la doctrine, aussi ne l'abordera-t-il pas, il s'en tient à des questions de personnes, se louangeant lui-même et injuriant les autres. Qu'on se méfie de ces gens-là. »

Quant à l'« épistre liminaire » de P. Viret, adressée « il y a un an passé » à tous les citoyens et habitans de Lyon, voir l'épître préface du N° XL.

B) Ouvrages imprimés attribués à Viret.

I. *Commentaire sur l'Evangile selon St.-Jean.* 1 vol. in-fol°. Genève 1553.

D'après Senebier et la « France protestante. » — Cet ouvrage n'est vraisemblablement pas dû à la plume de Viret. Nous ne l'avons trouvé nulle part. Il est vrai qu'Abr. Ruchat (Hist. de la Réformat., éd. Vulliemin, t. IV, p. 381) dit qu'entre autres ouvrages de Viret il possédait un volume in-folio contenant plusieurs traités, et il cite en premier lieu : « un petit Commentaire sur l'Evangile selon St-Jean. » Les autres traités dont il mentionne les titres sont en effet tous de Viret, mais il est fort probable que ce commentaire n'est pas de lui. Il fut sans doute rédigé sur l'initiative de Robert Estienne, qui imprimait à Genève divers commentaires bibliques dans ce format. Ruchat l'aura attribué à Viret parce que, dans le volume dont il parle, ce commentaire se trouvait réuni à plusieurs traités de cet auteur. Telle était l'opinion de M. Aug. Bernus sur cette question controversée.

II. *Commentaire des Actes des apôtres, en latin et français.* (D'après divers bibliographes, en dernier lieu la France protestante.)

On ne trouve nulle part ce livre, ni aucune indication précise à son sujet. Il est plus que probable que ce titre pro-

vient d'une confusion avec l'ouvrage intitulé : « Des actes des vrais successeurs de Jésus-Christ et de ses apostres, etc., » qui dans l'édition de 1559, porte le titre : *Des Actes des apôtres de Jésus-Christ, etc.* (Voir ci-dessus N° XXVI.)

Il en est sans doute de même du *Catéchisme, Genève 1564*, qui est également attribué à Viret. Il y a là, selon toute apparence, une réminiscence des « Briefs et divers sommaires et catéchismes de la doctrine chrestienne » qui figurent en tête de l'« Instruction chrestienne » de 1564. (Voir N° XXXVIII vol. I.)

III. *La doctrine nouvelle et ancienne. Revue de nouveau et conférée selon le texte de la saincte Escriture, cotée et augmentée de beaucoup, outre toutes autres impressions par cy-devant faites* (s. l.) *Jean-Bapt. Pinnereul. 1561*. Petit in-8° de 79 p.

Opuscule attribué à Viret. La première édition est en tout cas antérieure à 1551, cet opuscule étant cité dans le catalogue des livres censurés publiés à cette date. (Voir le catalogue Lutteroth).

Le *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français* (15 sept. 1902, p. 442, N° 65) mentionne parmi les livres exposés au Jubilé cinquantenaire de la Société :

La doctrine nouvelle et ancienne. Nouvellement revue et augmentée. s. l. [Genève. Jean Michel] *1544 ;* petit in-8°

III. LES LETTRES PUBLIÉES DE VIRET ET A VIRET

Deux ouvrages très importants contiennent ces lettres :

1° Baum, Cunitz et Reuss : *Joannis Calvini Opera quae supersunt omnia ;* dans le Corpus Reformatorum publié à Brunswig chez C.-A. Schwetschke et fils. Les volumes X, 2 à XX renferment le *Thesaurus epistolicus calvinianus* (suivi d'un *supplementum*) allant jusqu'en 1565.

2° Aimé Herminjard : *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française,* Genève, H. Georg, en 9 volumes dont le dernier s'arrête malheureusement à l'an 1544.

Pour le premier ouvrage nous abrégeons ainsi : *C. O. ;* pour le second : *H.*. Les chiffres *romains* indiquent les volumes ;

les chiffres *arabes*, les numéros des lettres de chacun des deux recueils.

Nous pensons être utile aux chercheurs en mettant entre parenthèse les dates des lettres. Plusieurs dates du calendrier romain ont été ramenées au nôtre.

Nous procédons par ordre chronologique comme nous l'avons fait pour les ouvrages imprimés:

1532

A Viret: Thomas *** à Viret (Bâle 9 déc.) *H.* II, 397.

1533

A Viret: Les Conseils de Berne à Viret (31 déc.) *H.* III, 443.

1534

De Viret: Au Conseil de Berne (Payerne, 1er janv.) *H.* III, 444.

1535

De Viret: Farel et Viret aux Evangéliques de la Suisse allemande et de l'Allemagne (Genève, 4 août) *H.* III, 521.

A Viret: Christophe Fabri à Farel et à Viret (Bôle, 4 fév.) 493. — Le même aux mêmes (10 mars), 500. — Le même aux mêmes (6 mai), 507.

1536

De Viret: Au conseil de Genève (Neuchâtel, 18 fév.) *H.* III, 540. — Au conseil de Lausanne (Lausanne, 13 avril) IV, 548. — Au conseil de Genève (28 avril) 552.

A Viret: Du Conseil de Berne (1er nov.) 576.

1537

A Viret: Calvin à Viret (Genève, 23 avril) *H.* IV, 628. — (3 mai) 630. — Farel à Viret (Genève, 26 août) 653.

1538

De Viret: Au Conseil de Genève (25 avril) *H.* IV, 704.

A Viret: De Calvin (seconde moitié d'avril) *C. O.* X, 108. — De Farel et de Calvin à Viret et à Coraud (Bâle, vers le 6 juin) *H.* V, 716 cf. *C. O.* X, 120, — Des mêmes aux mêmes (Bâle, 14 juin) *H.* V, 718 cf. *C. O.* X, 122. — Farel et Calvin à Viret (Bâle, 20 juillet) *H.* V, 727, cf *C. O.* X, 129.

1539

De Viret: A Bullinger (15 mai) *H.* V, 788.

A Viret: Le Conseil de Berne à Viret et à Béat Comte (14 juin) *H.* 796. — De Calvin (Strasbourg, 8 oct.) *C. O.* X, 189, cf. *H.* VI, 824.

1540

De Viret: A Bullinger (20 fév.) *H.* VI, 851. — Au Conseil de Genève (14 août) 880. — A Calvin (22 octobre) 899. — Au conseil de Genève (26 nov.) 919. — A Porral et à Curtet (26 nov.) 920. — Aux Evangéliques de la France (s. d.) 933.

A Viret: De Calvin (Strasbourg, mars ou avril) *H.* VI, 858. — Du même (19 mai) 865. — Du Conseil de Berne à B. Comte et à Viret (29 sept.) 892. — Du Conseil de Genève (22 nov.) 916. — Du Conseil de Berne (31 déc.) 931.

1541

De Viret: A Calvin (6 fév.) *H.* VII, 939. — Aux pasteurs de Berne (6 fév.) 940. — Aux pasteurs de Zurich (27 avril) 968. — A Pierre Toussain (22 mai) 982. — Calvin et Viret à Farel (Décembre) 1076.

A Viret: Calvin à Viret (1er mars) *H.* VII, 951. — (2 avril) 958. — (12 juillet) 1011. — 25 juillet 1015. — (25 juillet) 1016. — (13 août) 1022. — P. Toussain à Viret (Montbéliard, 15 mai) 981. — Farel à Viret (5 août) 1021. — (27 sept. 1046. — (1er déc.) 1075. Conseil de Berne à Viret (25 fév.) *C. O.* XI, 282. — 30 (mai) *H.* VII, 989.

1542

De Viret: Calvin et Viret à Farel (5 fév.) *H.* VII, 1092. — Viret à Myconius (16 mai) *H.* VIII, 1121. — A Calvin (21 juillet) 1136. — (30 juillet) 1143. — (8 août) 1144. — (19 sept.) 1160. — A Farel (27 nov.) 1182.

A Viret: Myconius à Calvin et Viret (30 mai) *H.* VIII, 1125. — Calvin à Viret (28 juillet) 1141. — (19 août) 1149. — (23 août) 1150. — 1154. — (11 sept.) 1156. — (15 sept.) 1159 — (25 sept.) 1161. — (5 oct.) 1163. — (26 oct.) 1171. — (8 déc.) 1187. — Conseil de Berne à Viret (29 août) 1152.

1543

De Viret: A Farel (15 mars) *H.* VIII, 1211. — (19 mai) 1231. — A Calvin (29 mai) 1237. — (14 sept.) IX, 1281. — (20 sept.) 1285. — (3 nov.) 1303. — (11 nov.) 1307. — (15 nov.) 1310. — (25 déc.) 1321. — Viret au Conseil de Genève (28 juin) VIII, 1251. — Aux ministres de Genève (16 sept.) *C. O.* XI 500.

A Viret: Consistoire de Berne à Viret (19 janv.) *H.* VIII, 1198. — Calvin à Viret (24 mars) 1213. — (27 mai) 1235. — (1er juillet) 1253.

(18 sept.) IX, 1283. — (Octobre) 1297. — (9 nov.) 1305. — (20 nov.) 1311. — Conseil de Berne à Viret et Zébédée (30 nov.) 1315.

1544

De Viret: A Calvin (16 fév.) *H.* IX, 1329. — (13 avril) 1344. — (23 juin) 1371. — (4 août) IX, 1383. — (9 août) 1385. — (9 nov.) 1409. — Aux pasteurs de Montbéliard (3 mai) 1348. — Au Conseil de Genève (10 juillet) 1378. — A Rod. Gualther (29 juillet) 1382. — (5 sept.) 1392.

A Viret: De Calvin (11 fév.) 1328. — (1re moitié de mars) 1336. — (26 mars) 1338. — (1er avril) 1342. — (Fin avril) 1345. — (10 mai) 1353. — (26 août) 1388. — (23 sept.) 1394. — (15 déc.) 1421. — (25 déc.) 1428. — Les pasteurs de Genève à Viret (21 juin) 1370.

1545

De Viret: A Calvin (14 janv.) *C. O.* XII, 603. — (7 fév.) 612. — (16 fév.) 614. — (11 mars) 621. — (4 avril) 630. — (30 mai) 646. — (Juin) 649. — (23 juin) 655. — (14 juillet) 660. — (28 juillet) 669. — (Août) 677, — (21 août) 682. — (2 sept.) 692 — (3 sept.) 693. — (12 sept.) 697. — (21 sept.) 702. — (22 sept.) 703. — (27 sept.) 704. — (1er oct.) 706. — (6 oct.) 708. — (12 oct.) 710. — (17 oct.) 713. — (3 nov.) 724. — (8 nov.) 728. — (26 nov.) 731. — (28 nov.) 732. — (12 déc.) 740. — A Bullinger (14 janv.) 608. — A Farel (août) 684.

A Viret: De Calvin (2 fév.) *C. O.* XII, 611. — (12 fév.) 613. — (15 mars) 623. — (3 mai) 638. — (Mai) 645. — (2 juin) 648. — (Juin) 653. — (s. d.) 656. — (Juillet) 658. — (14 juillet) 662. — (24 août) 685. — (25 août) 686. — (29 août) 687. — (Sept.) 695. — (Sept.) 698. — (13 oct.) 711. — (24 oct.) 715. — (26 oct.) 716. — 721. — 723. — (7 nov.) 726. — (23 nov.) 730. — (2 déc.) 735.

1546

De Viret: A Calvin (8 fév.) *C. O.* XII, 762. — (8 août) 815. — (Août) 818. — (19 sept.) 827. — (29 sept.) 830. — (12 oct.) 834. — (19 oct.) 837. — A de Wattenwyl, Berne (8 mars) 775.

A Viret: De Calvin (6 janv.) *C. O.* XII, 747. — (9 janv.) 748-750. — (25 janv.) 756; — s. d. 761. — (22 fév.) 772. — (13 mars) 774. — (Mars) 783. — (26 mars) 785. — Calvin à Viret et Farel (Avril) 791. — (28 avril) 794; — 798. — (13 juillet) 809. — 810. — 811. — (25 juillet) 813. — (9 août) 816. — (11 août) 817. — (23 août) 820. — (24 août) 821. — 828. — (19 oct.) 838. — (24 oct.) 844. — (1er nov.) 847. —

(14 nov.) 850. — (20 nov.) 855. — (3 déc.) 858. — (14 déc.) 863. — (17 déc.) 864.

1547

De Viret : A Calvin. (10 avril) *C O.* XII, 893. — (10 mai) 905. — (26 oct.) 958. — (13 nov.) 965. — (26 déc.) 982. — (2 avril) *C. O.* Supplément 4146. — A Farel (4 mai) XII, 903. — (24 nov.) 969. — A Bullinger (23 sept.) 947. — A Gualther (1er mars) 882.

A Viret : De Calvin (26 fév.) *C. O.* XII, 899. — (9 mars) 884. — (27 mars) 889. — (6 avril) 892. — (16 mai) 907. — (28 mai) 913. — (6 juin) 916. — (2 juillet) 921. — (13 juillet) *C. O.* Supplément, 4139. — (24 juillet) 930. — (6 août) 933. — (11 août) 934. — (21 août) 937. — 941. — (21 oct.) 954. — s. d. 960. — (17 nov.) 964. — (19 nov.) 966. — (17 déc.) 977. — (23 déc.) 980. — (24 déc.) 981.

1548

De Viret : A Calvin (29 mars) *C. O.* XII, 1004. — (18 avril) 1009. — (3 mai) 1015. — (9 mai) 1019. — (11 mai) 1022. — (15 mai) 1024. — (4 juin) 1028. — 1030. — (29 juin) 1041. — (10 juillet) XIII, 1044. — (19 juillet) 1049. — (juillet) 1058. — (23 août) 1064. — (25 août) 1065. — (16 sept.) 1077. — (24 oct.) 1086. — (30 oct.) 1088. — A Farel (25 nov.) 1099. — (27 déc.) 1111. — A Gualther (18 juin) XII, 1034. — (16 nov.) XIII, 1095. — A Bullinger (23 juillet) 1051.

A Viret : De Calvin (15 janv) *C. O.* XIII, 988, — (19 janv.) 989. — (23 janv.) 990. — (28 janv.) 992. — (Fin fév.) 997. — (23 avril) 1010. — (25 avril) 1011. — (13 mai) 1023. — 1036. — 1040. — (18 juillet) 1048. — (20 août) 1063. — (30 août) 1069. — (1er sept.) 1071. — (20 sept.) 1078. — (27 oct.) 1087. — (18 nov.) 1096. — (25 nov.) 1098. — (18 déc.) 1109.

1549

De Viret : A Farel (12 janv.) *C. O.* XIII, 1121. — (20 janv.) 1127. — (1er fév.) 1134. — (7 fév.) 1137. — (21 fév.) 1150. — (1er mars) 1154. — (13 mars) 1162. — (9 avril) 1174. — (19 juin) 1208. — (8 août) 1237. — (17 août) 1244. — (13 sept.) 1264. — (17 sept.) 1267. — (24 sept.) 1271. — (10 oct.) 1282. — (28 déc.) 1331. — A Calvin (6 fév.) 1136. — (14 fév.) 1142. — (20 fév.) 1148. — (20 fév.) 1149. — (17 mars) 1168. — (31 mars) 1170. — (10 avril) 1175. — (5 mai) 1184. — (8 mai) 1188. — (7 juin) 1201. — (12 juin) 1204. — (20 juin) 1209. — (17 juillet) 1225. — (20 juillet) 1230. — (15 août) 1242. — (29 août) 1250. — (10 sept.) 1259. — (24 sept.) 1272. — (13 oct.) 1283. — (18 oct.) 1291. — (4 nov.) 1300. — (18 nov.) 1307. — (30 nov.) 1321. —

(11 déc.) 1327. — A Zébédée (s. d.) 1180. — A Myconius (13 mai) 1190. — A Haller (3 août) 1235. — A Bullinger (19 août) 1245. — (19 oct.) 1292. — Aux pasteurs de Zürich (27 nov.) 1316.

A Viret: De Farel (2 janv.) *C. O.* XIII, 1115. — De Calvin (16 janv.) 1124. — (21 janv.) 1128. — (19 fév.) 1146. — (22 fév.) 1151. — (10 mars) 1159. — (11 mars) 1160. — (14 mars) 1163. — (7 avril) 1173. — (7 mai) 1186. — (15 juin) 1205. — (6 juillet) 1218. — (20 juillet) 1229. — Calvin à Farel et Viret (15 août) 1242. — (29 nov.) 1319. — Calvin à Viret (21 août) 1246. — (4 sept.) 1255. — (11 sept.) 1261. — (23 sept.) 1270. — (6 oct.) 1281. — (14 oct.) 1287. — (21 oct.) 1293. — (22 oct.) 1296. — (15 déc.) 1329. — Conseil de Berne à Viret. (9 nov.) 1301.

1550

De Viret: A Bullinger (1er janv.) *C. O.* XIII, 1335. — (8 mars) 1352. — A Farel (26 janv.) 1338. — (1er fév.) 1340. — (18 avril) 1360. — (21 mai) 1368. — (19 juillet) 1386. — (3 août) 1395. — A Haller (13 mars) 1354. — A Gualther (20 août) 1393. — A Calvin (12 fév.) 1343. 20 fév.) 1346. — (16 mars) 1357. — (18 mai) 1374. — (1er août) 1392. — (27 nov.) 1418.

A Viret: De Farel (28 sept.) *C. O.* XIII, 1406. — De Calvin (28 mars) 1359. — (23 juillet) 1387.

1551

De Viret: A Calvin (10 janv.) *C. O.* XIV, 1433. — (17 avril) 1480. — (21 juin) 1501. — (s. d.) 1513. — (4 sept.) 1527. — (24 déc.) 1576. — A Farel (26 fév.) 1451. — (17 mars) 1467. — (Juin) 1499. — (1er juillet) 1509. — (11 sept.) 1531. — (6 nov.) 1546. — A Rümlang (2 mars) 1455. — A Bullinger (25 avril) 1486.

A Viret: De Calvin (4 janv.) *C. O.* XIV, 1429. — (24 janv.) 1441. — (10 mai) 1494. — (23 juin) 1502. — (26 juin) 1505. — (9 août) 1519. — (15 août) 1521.

1552

De Viret: A Calvin (7 janv.) *C. O.* XIV, 1582. — (11 août) 1643. — (2 déc.) 1681. — A Farel (29 janv.) 1597. — (11 mai) 1620. — (25 mai) 1625. — (1er sept.) 1647. — (28 sept.) 1654. — (21 oct.) 1665. — (28 oct.) 1669. — (5 déc.) 1683. — Viret et Calvin à Farel (23 mai) 1624. — Viret à Gualther (12 déc.) 1686. — Aux prisonniers de Lyon (s. d.) 1680.

A Viret: De Calvin (26 oct.) 1668.

1553

De Viret: A Calvin (22 avril) *C. O.* XIV, 1773. — (10 sept.) 1795. — A Farel (13 août) 1771. — (7 sept.) 1791. — (9 sept.) 1794. — (16 oct.) 1830. — (20 oct.) 1835. — (8 déc.) 1867. — A Gualther (23 août) 1777. — A Bullinger (29 déc.) 1882.

A Viret: De Calvin (8 mai) XIV, 1735. — (4 sept.) 1787. — (20 nov.) 1851.

1554

De Viret: A Calvin (17 janv.) *C. O.* XV, 1898. — (23 janv.) 1900. — (11 fév.) 1905. — (15 mai) 1955. — (12 juin) 1966. — (2 août) 1993. — (27 déc.) *C. O.* Supplément, 4264. — A Gualther (13 juin) 1969, — A Farel (14 juin) 1972. — (6 oct.) 2024. — (14 déc.) 2063. Aux ministres de Berne (5 oct.) 2021.

A Viret: De Calvin (6 fév.) XV, 1903. — (23 fév.) 1909. — (12 mars) 1928. — (23 juin) 1978. — De Farel (26 avril) 1945.

1555

De Viret: A Farel (4 janv.) *C. O.* XV, 2074. — (24 janv.) 2093. — (28 janv.) 2100. — (10 fév.) 2111. — (25 fév.) 2122. — (25 mars) 2162. — (28 avril) 2193. — Viret et de Bèze à Farel (26 mai) 2210. — (5 juin) 2222. — (18 juillet) 2247. — (28 juillet) 2254. — (13 nov.) 2342. — A Calvin (15 janv.) 2083. — (22 janv.) 2092. — (29 janv.) 2102. — (Février) 2112. — (28 fév.) 2126. — (19 mars) 2151. — (12 mai) 2203. — (4 juin) 2217. — (5 juin) 2221. — (4 déc.) 2353. — (26 déc.) 2364. — (27 déc.) *C. O.* Supplément, 4264. — (Printemps) Supplément, 4174.

A Viret: De Farel (9 janv.) *C. O.* XV, 2079. — (7 sept.) 2283. — De Calvin (4 août) 2259. — (9 sept.) 2286. — De Haller (7 janv.) 2078.

1556

De Viret: A Calvin (20 fév.) *C. O.* XVI, 2394. — (13 mars) 2409. — (5 mai) Supplément, 4261. — (26 mai) 2467. — (13 juin) 2476. — (29 juin) Supplément, 4175. — (7 juillet) 2495. — (16 juillet) 2499. — (Juillet) 2508. — (6 août) 2512. — (1er sept.) 2529. — Au Conseil de Genève (23 fév.) 2396.

A Viret: De Calvin (30 mars) XVI. 2418. — (19 avril) 2434. — (1er juillet) 2491. — (s. d.) 2509. — (21 août) 2522. — (29 déc.) 2557. — De Farel (20 mai) 2457.

1557

De Viret: A Calvin (9 janv.) *C. O.* XVI, 2579. — (29 janv.) 2590.

— (s. d.) 2656[1]. — (1er juillet) 2657. — (2 juillet) 2658. — (9 août) 2681. — (3 sept.) 2697. — (16 sept.) 2713. — (30 sept.) 2725. — (11 oct.) 2738. — (7 nov.) 2753. — (24 nov.) 2760. — A Bullinger (4 sept.) 2698. — A Lismanin (26 oct.) 2747.

A Viret : De Calvin (7 janv.) *C. O.* XVI, 2577. — (13 janv.) 2581. — Calvin à Viret et de Bèze, 2704. — (12 oct.) 2739 — Farel à Viret (15 janv.) 2582. — Conseil de Genève à Viret (23 oct.) *C. O.* Supplément, 4186.

1558

De Viret : A Calvin (16 fév.) *C. O.* XVII, 2804. — (20 fév.) 2807. — (2 mars) 2823. — (10 mars) 2828. — (19 mars) 2836. — (23 mars) 2840. — (4 avril) 2845. — (9 juillet) 2913. — (24 août) 2940. — (9 oct.) 2968. — (1er déc.) 2989. — (3 déc.) 2990. — (22 déc.) 2995. — A Farel (31 mai) 2881.

A Viret : De Calvin (9 fév.) *C. O.* XVII, 2800. — 2801. — (16 mars) 2831. — (27 août) 2943. — De Farel (10 avril) 2847. — Haller à Viret (Novembre) 2976. — Conseil de Berne à Viret (18 nov.) 2979.

1559

A Viret : Pierre Martyr Vermigli à Viret (18 janv.) *C. O.* XVII, 3001. — Conseil de Genève à Viret (30 janv.) *C. O.* Supplément, 4192. — De Bullinger (3 mars) 3025.

De Viret : A Pierre Martyr (4 mai) XVII, 3048.

1561

De Viret : A Calvin (de Nimes 2 oct.) *C. O.* XIX, 3577. — (De Nimes 31 oct.) 3595. — (s. d.) 3638. — (Nimes 17 déc.) 3657. — (Nimes 30 déc.) 3674.

1562

De Viret : A Calvin (Montpellier 23 mars) *C. O.* XIX, 3752. — (9 avril) 3766. — (Lyon 20 juin) 3809. — (Lyon 24 juin) 3813. — (27 juin) 3816. — A d'Anduze (Pierre Airebaudouze), de Lyon (2 sept.) 3846.

A Viret : Conseil de Genève à Viret (11 sept.) XIX, 3850. — (12 nov.) 3876.

1563

De Viret : Aux ministres de Genève (Lyon 6 fév.) *C. O.* XIX, 3908. — A Calvin (Lyon 28 juillet) XX, 3993.

[1] Cette lettre non datée doit très probablement être reportée à 1556. Sur le *Guerinus* dont il y est fait mention, voir XVI, 2476. (H. Vuilleumier.)

A Viret: Les ministres de Genève à Viret (s. d. réponse à 3908) XIX, 3911. — Calvin et Bèze à Viret (1er août) XX, 3999. — Calvin à Viret (2 sept.) *C. O.* Supplément, 4210.

1564

De Viret: A Ambroise Blaurer (Lyon 10 mai) *C. O.* XX, 4106.

1567

De Viret: A Claude de Praroman, bourgmaître de Lausanne (Pau en Béarn, 11 mars). Extrait cité par Herminjard dans sa notice sur Viret.

Lettres inclassables pour l'année:

Viret à Calvin: *C. O.* Supplément, 4262, 4263

Calvin à Viret: *C. O.* Supplément, 4218, 4219, 4220, 4221.

IV. LES ÉCRITS SUR VIRET

XVIe SIÈCLE

1° *Conrad Gesner.*

Bibliotheca universalis, sive Catalogus omnium scriptornm locupletissimus, in tribus linguis, Latina, Graeca et Hebraica, extantium et non extantium, veterum et recentiorum in hunc usque diem, doctorum et indoctorum, publicatorum et in Bibliothecis latentium..... authore Conrado Gesnero Tigurino, doctore medico. — Tiguri apud Christophorum Froschouerum, mense septembri. Anno M.D.XLV ; in-fol. de 631 f. et 17 f. non chiffrés.

Au f. 554 Gesner ne mentionne que les 6 dialogues des « Disputations chrestiennes, » imprimées à Genève 1544, in-8°, la « nécromance » papale[1] en français et imprimée à Genève, et les « Commentaires sur les actes des apôtres. »

Une édition revisée et augmentée de l'ouvrage de Gesner parut en 1574, à Zurich, par les soins de *Josias Simler* (in-fol° de 691 p.)

La liste des ouvrages de Viret s'y trouve actuellement complétée, la voici :

1° 6 dialogues des Disputations chrestiennes 1544. 2° La nécromance. 3° Traduction latine des Disp. chrest. 4° Les Commentaires des Actes.

[1] Cet ouvrage qui a paru en 1553 chez Jehan Girard (voir Bibliog. n° XXIII) a probablement figuré à la suite des Disputations chrestiennes ; cela expliquerait sa mention dans la « Bibliothèque » de Gesner.

5° De origine veteris et novæ idololatriæ, Genève, Crispinus, in-8°. 6° De origine, continuatione, usu Ministerii Verbi Dei. 7° De vero Verbi Dei ministerio.

2° *Th. de Bèze.*

Icones id est veræ imagines virorum doctrina simul et pietate illustrium.

Genevæ Apud Joannem Laonium. 1580, in-4°.

Les vrais pourtraits des hommes illustres en piété et doctrine. Traduits du latin de Th. de Besze (par *Simon Goulart*). Par Jean de Laon. 1581 in-4°.

A la page 127 : Pierre Viret.

Quelques notes biographiques avec éloge; les œuvres ne sont pas mentionnées.

XVIIe SIECLE

3° *Jac. Verheiden.*

Præstantium aliquot theologorum qui rom. antichristum præcipue oppugnarunt effigies quibus addita Elogia Librorumque catalogi, opera J. V. — Hagæ Comitis, 1602; in-4°.

Les pages 119-121 concernent Viret. L'auteur mentionne 19 ouvrages, entr'autres les « Commentarii in acta apostol. »

Un fait à noter, c'est la mention de *l'Instructio christiana et summa doctrinæ S. litterarum 1556*. Cet ouvrage ne figure pas dans les listes antérieures des œuvres de Viret, ni dans les listes postérieures jusqu'à maintenant. — Le « Commentaire de Jean » n'est pas indiqué.

Est cité encore :

« De officio hominis et necessitate inquirendi de voluntate Dei ex ejus Verbo, simul quid sperandum de Concilio universali quod exspectandum putant. »

4° *Melchior Adam.*

Decades duæ continentes vitas theologorum exterorum principum, qui Ecclesiam Christi superiori seculo propagarunt et propugnarunt. Coactæ a Meliore Adamo Silesio. — Francofurti MDCXVIII ; in-8°.

Les pages 120 à 123 sont consacrées à Petrus Viretus. M. Adam cite les titres de 17 ouvrages de Viret, à commencer

par les « commentaires des Actes des Apôtres. » Tous les titres sont donnés en latin.

Le même ouvrage a paru en 3e édition, Francofurti ad Mœnum, 1705, in-fol., comme appendice (avec pagination distincte) à:

« Dignorum laude virorum immortalitas, seu vitæ theologorum, jureconsultorum, politicorum, medicorum atque philosophorum maximam partem Germanorum, nonnullorum quoque exterorum, a Melchiore Adamo Silesio pluribus olim minoris formæ tomis congestæ concinnatæque, nunc vero majoris commoditatis ergo in unum grandioris coactæ.

Dans cette édition P. Viret occupe les pages 61-62 de l'appendice consacré aux théologiens étrangers. Les indications bibliographiques sont les mêmes que dans l'édition originale de 1618.

5° *Moréri, L.*

Le grand dictionnaire historique, ou le mélange curieux de l'histoire sacrée et profane. Lyon 1674. 20 éditions. — Art. *Viret.*

6° *Pierre Bayle.*

Dictionnaire historique et critique 1re édition 1697. — La 3e édition de 1720 est la plus recherchée. — Nouv. édition de Beuchot Paris 1820, en 16 vol. — T. XIV, p. 413-421 : Art. *Viret.*

XVIIIe siècle.

7° *Abram Ruchat.*

Histoire de la réformation de la Suisse. Genève, Marc-Michel Bousquet, 1727 (1re édition) 6 tomes in-8°. — T. VI, p. 353-358 sur *P. Viret.* — Nouvelle édition, par L. Vulliemin, 1836, t. IV, 380-385.

Ruchat cite neuf ouvrages qu'il a vus, entre autres le Commentaire selon saint Jean (voir ce que nous en disons dans la Bibliographie des ouvrages attribués à Viret) ainsi que quatre ou cinq autres ouvrages d'après M. Adam.

8° *J.-P. Niceron.*

Mémoire pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres. Paris, Briasson, 1736. — T. XXXV, p. 109-120 sur *Viret.*

Il cite 29 de ses ouvrages. Le P. Niceron n'indique ni le Commentaire sur les Actes, ni celui sur saint Jean.

9° *La Croix du Maine et Du Verdier.*

Les Bibliothèques françoises. Paris 1773, en 6 t. in-4°. — T. V, p. 349-351.

Mentionne 17 ouvrages de Viret, sans observer l'ordre chronologique.

10° *de Félice, Fort.-Barth.*

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des connaissances humaines. Yverdon 1775. T. XLII, p. 383, art. *Viret.*

10 ouvrages cités, entre autres « Dialogue françois, 1561 » (?)

11° *Senebier.*

Histoire littéraire de Genève, par Jean Senebier, ministre du St-Evangile et Bibliothécaire de la République. Genève, Barde, Manget et Cie 1786. T. Ier, p. 153-160 : *Viret (Pierre).*

Mentionne 19 ouvrages. Cite entre autres en latin : « Demonstratio facta Fidelibus inter Papistas, praecipue aulicis et in dignitatibus constitutis, quomodo offendunt Deum. » Genève, in-8°.

XIXe siècle.

12° *G.-F. Doin.*

Musée des Protestants célèbres. Paris 1822. Au tome IIe, 1re partie, p. 123-136 : *Pierre Viret* par M. Boissard.

13° *Michaud.*

Biographie universelle ancienne et moderne. Edition revue, corrigée et augmentée. Paris, chez Madame Desplaces, 1854. 45 vol. in-4°. — Au tome 43, p. 591 et 592 sur P. Viret.

Cite 13 ouvrages rares.

14° *Chenevière.*

Farel, Froment, Viret, réformateurs religieux. — Genève 1835, in-8.

15° *Jaquemot.*

Viret, réformateur de Lausanne. Strassburg 1836. in-4°. = Thèse académique.

16° *A. Sayous.*

Etudes littéraires sur les écrivains français de la réformation. Paris et Genève 1841, 2 tomes in-8°; seconde édition 1854. — Sur P. Viret t. Ier, p. 181-241.

17° *Ant. Belluc.*

Pierre Viret. Montauban, 1854, in-8° de 32 p. — Thèse académique.

18° *Haag, Eugène et Emile.*

La France protestante ou Vies des protestants français qui se sont fait un nom. Paris et Genève 1846-59. Grand in-8° à 2 colonnes.

T. IX. Art. *Viret* avec une liste de 44 ouvrages.

19° *Dr K.-R. Hagenbach.*

Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche. Elberfeld 1861. Le t. IX, p. 39-71 contient une étude savante du *Dr C. Schmidt* avec une bibliographie remarquable comprenant 38 numéros divisés en quatre rubriques: 1° Ecrits didactiques. 2° Ecrits exhortatifs. 3° Polémique. 4° Satires.

20° *J. Cart.*

Pierre Viret, le réformateur vaudois. Biographie populaire. Lausanne 1864, in-12 de 325 p. avec une liste de 47 ouvrages, empruntée à la France protestante.

21° *Firmin Didot.*

Nouvelle biographie générale, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, publiée sous la direction du *Dr Höfer*. Paris 1855-66, 46 vol. in-8°. — Au t. 46, p. 261-263 art. *Viret*. Cite 22 ouvrages avec d'intéressants détails bibliographiques.

22° *Eug. Secretan.*

Galerie Suisse. Biographies nationales. Lausanne 1873-80, 3 vol. in-8°. — Dans le 1er, p. 301-312, art. sur Viret par *J. Cart.*

23° *Aimé-L. Herminjard.*

Pierre Viret. Trois articles publiés dans la « Gazette de Lausanne » des 1er, 2 et 4 mai 1875.

24° *J. Gaberel.*

Le monument de Viret à Orbe. Récit officiel. Lausanne 1875, in-12.

25° *Albert de Montet.*

Dictionnaire biographique des Genevois et des Vaudois qui se sont distingués dans leur pays ou à l'étranger. Lausanne 1877-78, 2 vol. in-8°. — Art. Viret, 2e vol. p. 624-629. Bibliographie d'après la France protestante et J. Cart.

26° *Phil. Godet.*

Pierre Viret. Lausanne. 1892, in-16° de 159 p. — Etude biographique et littéraire intéressante.

27° *Virgile Rossel.*

Histoire littéraire de la Suisse romande, Genève, Bâle, Lyon, 1889-91 en 2 vol. Dans le 1er, p. 146-160 une étude littéraire sur Viret. — Edition illustrée, Neuchâtel 1903, p. 85-92.

XXe siècle.

28° *Em. Doumergue.*

Lausanne au temps de la Réformation, avec une introduction sur Viret. Lausanne 1903, in-4°.

SÉNÈQUE

PAR

PIERRE FAREL

pasteur à Congénies (Gard).

Je me suis pris d'un bel enthousiasme pour Sénèque : me trouvant en possession de ses œuvres complètes, sous la forme d'un charmant petit volume de l'édition d'Amsterdam, 1634, acheté jadis chez un bouquiniste de Nimes, à l'époque lointaine où j'y faisais ma rhétorique, j'ai essayé souvent depuis de faire la connaissance de ce grand esprit, mais je n'y parvenais qu'imparfaitement, dans des lectures à bâtons rompus et qui ne faisaient pas partout la lumière : à la fin pourtant, grâce à plus de suite et à plus d'effort, le jour s'est fait et je me suis trouvé sous le charme. Il me semblait que je découvrais Sénèque et j'en ai parlé à tout venant ; je m'en suis même rendu insupportable. Ai-je enseigné quelque chose à quelqu'un ? du moins il me semblait que j'apprenais moi-même des choses que je savais mal ou que je ne savais pas du tout. J'ai pensé qu'elles pourraient en intéresser d'autres et mes lectures de Sénèque ont fait l'objet d'un travail que j'ai lu en partie à notre Union pastorale. Il n'y fut pas mal accueilli ; depuis, l'ayant complété et mis au point, je l'ai donné à lire à des juges compétents, qui m'ont encouragé à le publier.

Que j'avertisse les lecteurs de cette *Revue*, qui veut bien accueillir mon travail, qu'il n'est pas l'œuvre d'un savant : on n'est pas savant quand on est l'homme d'un seul livre

homo unius libri. Je ne suis guère sorti de mon petit volume, très compact, il est vrai, au caractère très fin. Pourtant, je serais ingrat, si à cette place, je ne disais que mon cher et regretté ami, M. J. Vielles, voulant ménager mes yeux, m'a fait présent de l'in-folio de Juste Lipse, édition de 1614, où j'ai trouvé, avec de plus gros caractères, des notes précieuses. Ainsi muni, j'ai lu et relu, j'ai pris des notes; et ce sont ces notes prises au cours de lectures assidues et rangées sous un certain ordre, que j'offre aux lecteurs de cette Revue. J'espère que de la lecture de ce travail, où l'on se trouvera directement en contact avec Sénèque, l'image du philosophe se dégagera suffiamment; c'est du moins ce que m'a assuré un bon juge, M. Ménégoz. Si à la fin de cette lecture, pour ceux qui voudront aller jusqu'au bout, j'ai donné à quelqu'un quelque goût pour Sénèque, si j'ai acquis à celui-ci quelque fidèle, si j'ai donné à quelqu'un le désir de le connaître mieux, je serai suffisamment récompensé de mes peines.

J'avais une idée en me livrant à cette étude; je voulais savoir quel était l'état d'esprit d'un homme en dehors de toutes les clartés de la révélation; car Sénèque n'a eu pour maîtres que les sages de la Grèce qu'il nomme plusieurs fois. Il a eu les lumières de sa raison; il a bien connu les Juifs, mais ne leur a rien emprunté; et c'est pure imagination que les rapports qu'il aurait eus avec l'apôtre Paul. Sénèque nomme avec révérence les sages qui l'ont instruit, et il suffit qu'il y en ait un qu'il ne nomme pas, pour affirmer qu'il ne lui doit rien. Ses paroles, dont nous pourrions faire une liste assez longue et qui rappellent des paroles de nos Ecritures, ne sont que d'heureuses rencontres, tout à l'honneur de notre philosophe.

Après toutes les belles choses que j'ai trouvées dans Sénèque, je me plais à croire que, si par l'apôtre Paul, il avait appris à connaître Jésus, il l'aurait admiré et l'aurait nommé. Il se serait senti en communion d'esprit avec l'homme qui avait recommandé comme lui la vie simple, comme lui avait recommandé qu'on recherchât par-dessus tout la justice, comme lui, qu'on ne craignît pas la mort; et il aurait certai-

nement, il me le semble du moins, mis sa croix à côté du coffre (*arca*[1]) où fut enfermé Régulus, du poignard dont Caton se perça le sein, et de la ciguë que but Socrate, qu'il appelle quelque part *medicamentum immortalitatis*. (*De Providentia*, ch. III.)

I

Avant d'aller plus loin, je pense qu'il faut que je dissipe deux ou trois préjugés qui nuisent à Sénèque dans beaucoup d'esprits. On dit de lui : C'était un phraseur, disons-le mot, un rhéteur; de rhéteur à sophiste, il n'y a pas loin, et l'on ne manque pas de dire : Il écrivait bien de belles sentences, mais ne les mettait pas en pratique; il prêchait le mépris des richesses, mais ne dédaignait pas d'en posséder d'énormes.

Sénèque ne fut pas un rhéteur, si l'on entend par là l'homme qui s'occupe, dans ce qu'il dit, de la forme plus que du fond.

D'abord, il n'a fait de sa plume ou de son stylet qu'un très noble usage. Il a traité de grands sujets, et les a traités dignement.

La plupart de ses écrits ont un but pratique, comme en général sa philosophie, ainsi que nous le verrons. Son traité *De la Clémence* fut composé pour Néron, c'est-à-dire pour quelqu'un qui devait exercer le pouvoir suprême. Ce traité n'aboutit guère, mais que celui qui a converti ses catéchumènes lui jette le premier la pierre; du moins, ce traité allait bien à son adresse. Sénèque a composé trois traités touchants intitulés *Consolation* : l'un adressé à sa mère pour la consoler de son propre exil, l'autre adressé à Polybe pour le consoler de la mort de son frère, l'autre adressé à Marcia pour la consoler de la mort de son fils. Chacun de ces traités, qui demanderaient une étude spéciale, est moins un discours qu'un acte qui honore celui qui l'a accompli. Il y a ensuite la collection des lettres à Lucilius, dont pas une n'est banale, qui sont les lettres d'un directeur de conscience.

[1] Vita autem honesta actionibus variis constat : in hac est Reguli arca, Catonis scissum manu sua vulnus, Rutilii exsilium, calix venenatus qui Socratem transtulit e carcere in cœlum. (Ep. 67.)

Chacune veut enseigner, instruire, pousser au bien, fortifier la volonté ; chacune est un acte, et je ne sais de qui on pourrait publier une correspondance aussi substantielle, et se tenant toujours sur les sommets.

Voici, au reste, les divers traités de Sénèque dans l'ordre où ils sont donnés dans mon volume : le *De ira*, la *Consolatio ad Helviam*, la *Consolatio ad Polybium*, la *Consolatio ad Marciam*, le *De Providentia*, le *De tranquillitate animi*, le *De constantia sapientis*, le *De clementia*, le *De brevitate vitæ*, le *De beata vita*, le *De otio sapientis*, le *De beneficiis*, et les letlettres à Lucilius, au nombre de 124 ; après, viennent les sept livres des questions naturelles.

Tous ces traités, dont les sujets divers sont très sérieux, ne sont certainement pas l'œuvre d'un rhéteur, et nous n'aurons pas de peine à nous convaincre que personne n'eut plus que Sénèque le respect de la parole écrite ou parlée.

Sénèque fut encore moins un sophiste qu'il ne fut un rhéteur. Il dit quelque part que le signe qu'on est dans la vérité, c'est de vouloir toujours la même chose, et je ne sache pas de pensée plus fidèle à elle-même que celle de Sénèque, ce qui n'est certainement pas d'un sophiste.

Il dit à satiété que la philosophie donne la règle de la vie, qu'il faut l'apprendre de telle sorte que ce qui était des paroles devienne des œuvres (ép. 108), que personne ne mérite plus mal des hommes que ceux qui ont appris la philosophie comme un métier lucratif (*artificium venale*) [*ibid.*]. « Ces marchands de philosophie vivent autrement qu'ils n'enseignent à vivre. Ils donnent dans leurs personnes l'exemple et la preuve de l'inutilité de leur enseignement. Un tel maître, dit-il, ne peut pas m'être plus utile qu'un pilote qui, dans l'orage, a le mal de mer[1]. » (Ep. 108.)

Voilà, certes, qui n'est pas le langage d'un sophiste, d'un homme qui jongle avec les paroles et les idées.

Ecoutez encore ce qu'il dit à la fin de l'ép. 88. Après avoir blâmé les subtilités excessives de certains philosophes, par

[1] Non magis mihi potest quisquam talis prodesse præceptor, quam gubernator in tempestate nauseabundus.

où il est arrivé qu'ils parlaient mieux qu'ils ne vivaient, il écrit : « Protagoras dit que, sur toute chose, on peut soutenir le pour et le contre : et qu'on le peut même sur la question de savoir s'il est possible de soutenir en tout le oui et le non. Nausiphanès nous dit que, de tout ce qui paraît être, il n'y a pas une chose qui soit plutôt que de n'être pas. Parménide dit que, de tout ce qui est, rien n'est en général (*in universum*). Zénon d'Elée dit que rien n'importe : *omnia negotia de negotio dejecit ;* il dit que rien n'existe. Voilà où en sont, à peu près, les Pyrronhiens, et les Mégariens, et les Eritriens, et les Académiciens, qui ont inauguré une science nouvelle, laquelle consiste à ne rien savoir. Rejette tous ces systèmes dans la troupe vaine des études libérales (les sciences pures, scolastiques). Ceux-là (les professeurs des sciences libérales) m'enseignent un savoir inutile (pour la vie morale), ceux-ci m'ôtent l'espoir de toute science. Il vaut mieux savoir des choses même vaines que de ne savoir rien du tout. Ceux-là ne projettent devant moi aucune lumière qui dirigerait ma vue vers le vrai ; ceux-ci me crèvent les yeux. Si j'en crois Protagoras, il n'y a rien dans le monde qu'incertitude. Si j'en crois Nausiphanès, cela seul est certain, qu'il n'y a rien de certain. Si c'est Parménide, il n'y a rien que l'un ; si c'est Zénon, pas même l'un. Que sommes-nous donc ? Que sont les choses qui nous entourent, entretiennent notre vie et nous soutiennent ? tout l'ensemble des choses est une ombre ou vide ou trompeuse. Je ne saurais dire si j'en veux davantage à ceux qui nous condamnent à ne rien savoir qu'à ceux qui ne nous ont même pas permis de ne savoir rien[1]. » (Ep. 88.)

Si Sénèque a été un rhéteur et un sophiste, c'est sans l'avoir voulu, car personne n'a plus blâmé, détesté que lui les gens de cette sorte.

[1] Non facile dixerim utrum magis irascar illis qui nos nihil scire voluerunt, an illis qui ne hoc quidem nobis reliquerunt, nihil scire. (Je ne suis pas sûr de comprendre la nuance.)

II

Mais l'on dira : Sénèque a été un dilettante de l'art d'écrire et a sacrifié plus que de raison aux grâces du style.

Sur ce point, je vais encore lui donner la parole, assuré qu'il se défendra mieux que je ne saurais le défendre moi-même.

Sénèque n'a pas voulu être préoccupé du bien dire autant que du bien faire et il a eu sur le style les idées les plus justes et les plus saines : vous allez vous en assurer.

Nous avons d'abord dans le traité *De tranquillitate animi* un passage qui donne jour sur son état d'âme et sur les règles qu'il suivait en écrivant.

« Dans mes études sur Hercule, je pense qu'il vaut mieux considérer les choses mêmes et parler à cause d'elles, en somme adapter les paroles aux choses afin que partout où elles nous conduisent le discours suive sans effort. Qu'est-il nécessaire de composer des écrits qui durent des siècles ? As-tu la prétention d'occuper de toi la postérité ? tu es né pour mourir. Un cortège funèbre muet fait moins d'embarras. C'est pourquoi pour employer ton temps, en vue de ton profit, non pour emboucher la trompette, écris ce que tu écris d'un style simple ; il faut moins de labeur pour ceux qui étudient au jour le jour. Pourtant là où l'esprit est soulevé par la grandeur de la pensée, il cherche de grandes paroles, il lui faut un langage plus élevé, comme son souffle est plus profond ; et le style s'adapte à la grandeur du sujet. Mettant alors de côté les règles et le jugement plus rassis, je me sens emporté dans les hauteurs et je parle d'une bouche qui ne semble plus être la mienne. » (*De tranquillitate*, chap. 1er : *ore jam non meo.*)

Ainsi donc l'exacte adaptation des paroles aux choses sans aucune préoccupation de gloire future, et, quand le sujet le veut, ne pas se refuser un coup d'aile vers les sommets, telles sont les règles d'écrire de Sénèque : voilà bien un écrivain de tout repos et nous trouverions des indications de même

nature dans ses autres ouvrages et en particulier dans ses lettres à Lucilius.

Je ne me refuse par le plaisir de donner quelques extraits d'une lettre bien intéressante tout entière consacrée au style et au jugement qu'il permet de porter sur un écrivain, voire sur une époque.

(Ep. 114.) « Déjà les Grecs disaient : le style, la manière de parler d'un homme est telle que sa vie. De même que l'action oratoire (*actio*) de chacun ressemble à sa parole, ainsi la manière de dire se modèle sur les mœurs publiques. Lorsque la discipline d'une société a fléchi et qu'elle s'abandonne aux plaisirs, une preuve du relâchement des mœurs, c'est la façon relâchée d'exprimer, si seulement elle n'est pas le fait d'un ou deux écrivains, mais si elle est approuvée et admise... Les Romains ayant perdu le goût de leurs vieilles habitudes, se sont mis en quête de nouveautés dans leur manière de parler : les uns font revivre d'anciennes locutions tombées en désuétude, d'autres en forment de nouvelles et qu'on ne connaissait pas ; ils empruntent des mots aux langues étrangères : il y en a qui parlent par aphorismes obscurs...

» Partout où tu verras un langage corrompu, ne doute pas que les mœurs ne se soient écartées de la droite ligne. De même que le luxe exagéré des festins, le luxe des vêtements sont les signes d'une société malade, ainsi la licence du langage, si seulement elle est assez générale, donne la preuve que les cœurs d'où les paroles procèdent sont sur une voie de décadence. Et il ne faut pas s'étonner que ces propos corrompus soient reçus avidement non seulement par la vile multitude mais aussi par la masse des gens bien cultivés : tous ces gens-là diffèrent entre eux en effet par le vêtement, non par le jugement [1]. »

De son temps Sénèque a vu et déploré le naturalisme comme la pornographie : il y avait aussi de son temps des esthètes qui ne voulaient que des expressions recherchées, remontant aux Douze Tables ; il y en avait au contraire qui n'ad-

[1] Togis enim inter se isti, non judiciis distant

mettaient que le langage vulgaire le plus usité et qui tombaient dans la sordidité : *in sordes incidunt*. Les deux genres sont également corrompus et faux, autant que celui qui ne voudrait désigner les choses nécessaires et usuelles que par des expressions poétiques et ronflantes. « L'un soigne sa personne plus qu'il n'est juste, l'autre se néglige de même : celui-ci épile même ses jambes, celui-là n'épile pas même ses aisselles [1]. On voit des gens dont les uns s'épilent la barbe, d'autres l'épilent par place, d'autres tondent et rasent les moustaches, conservant tout le reste, d'autres portent des vêtements de couleur étrange, une toge éclatante : ils font tout pour attirer les yeux : qu'on les blâme si l'on veut, pourvu qu'on les regarde [2] ; telle est la façon d'écrire de Mécène et de tous les autres qui ne se trompent pas par hasard, mais le sachant et le voulant. Cela vient d'un grand mal moral. » Celui qui parlait ainsi devait respecter son stylet. Encore une citation sur ce point.

(Ep. 115.) « Je ne veux pas, mon Lucilius, que tu te mettes trop en peine des mots et des tournures des phrases : j'ai d'autres soucis à te donner. Cherche ce que tu dois écrire, non de quelle manière tu le dois, et ne le cherche pas pour l'écrire mais pour le sentir. Cherche à appliquer à toi-même les choses que tu as senties et comme à te les imprimer en toi. Celui-là, quel qu'il soit, dont tu verras le style soigné à l'excès et limé, sache que son âme est non moins occupée de bagatelles. Un grand esprit parle plus simplement et sans tant d'embarras : tout ce qu'il dit est plus fort qu'il n'est soigné. Tu as connu beaucoup de jeunes gens à la barbe et à la chevelure luisante, qui avaient l'air de sortir d'une boîte : tu n'attendais d'eux rien de fort ni de solide. Le style est le visage de l'âme [3] : s'il est soigneusement tondu, parfumé et frisé, il donne la preuve de quelqu'un qui n'est pas non plus sincère et qui a quelque chose de corrompu (*fracti*). Ce n'est

[1] Alter se justo plus colit, alter se justo plus negligit : ille et crura, hic nec alas quidem vellit. — Epiler ses aisselles était de rigueur pour un Romain bien élevé.

[2] Volunt vel reprehendi, dum conspiciuntur.

[3] Oratio vultus animi est.

pas un ornement viril que la mignardise [1]. S'il nous était possible de voir l'âme d'un homme de bien ; oh ! la belle, la sainte figure qui nous apparaîtrait resplendissante de magnificence et de paix. » Donc en vue d'avoir un bon style, il faudra avoir l'âme bonne (*bona mens*), et là-dessus, Sénèque exhorte Lucilius à s'adonner à la philosophie.

« C'est pourquoi, dit-il, la philosophie te donnera ce à quoi rien n'est comparable : jamais tu ne connaîtras le regret [2]. A cette félicité si solide, qu'aucune tempête n'ébranlera, ne te conduiront pas des paroles habilement arrangées en un style facile et coulant. Que les paroles aillent comme elles veulent pourvu que l'âme soit bien constituée, pourvu qu'elle soit grande, sans souci de l'opinion et s'approuvant elle-même dans les choses mêmes qui déplaisent aux autres, qu'elle juge de ses progrès par sa manière de vivre et estime qu'elle sait dans la mesure où elle diminue ses convoitises et ses craintes. »

Je ne résiste pas encore au plaisir de faire cette autre citation empruntée à l'épître 75 : « Tu te plains, écrit-il à Lucilius, de recevoir de moi des lettres moins soignées : mais qui parle en un style minutieusement soigné si ce n'est celui qui veut parler d'une façon déplaisante [3] ? Tel serait mon langage parlé, sans façon et facile, si nous étions assis ensemble, ou si nous nous promenions, telles je veux que soient mes lettres : qu'elles n'aient rien de recherché, ni d'artificiel. Si c'était possible, j'aimerais mieux te montrer ce que je sens que te le dire ; quand même je discuterais, je ne frapperais pas du pied, je ne ferais pas de grands gestes, je n'élèverais pas la voix ; je laisserais cela aux orateurs, me contentant de te faire connaître mes sentiments sans les parer, sans te les exposer non plus d'un air détaché. Il me suffirait de te prouver que je sens ce que je dis, que non seulement je le sens, mais que je l'aime... Je ne veux certes pas qu'on parle sêchement et maigrement de sujets si grands : en effet la philosophie ne

[1] Non est ornamentum virile concinnitas.

[2] Numquam te pœnitebit tui.

[3] Quis enim accurate loquitur, nisi qui vult putide loqui.

renonce pas à faire usage du talent. Cependant il ne faut pas donner beaucoup d'étude aux mots. Que ce soit le but que nous nous proposions, de dire ce que nous sentons et de sentir ce que nous disons. Que le langage soit d'accord avec la vie. Celui-là a rempli tout son devoir qui est le même et quand tu le vois et quand tu l'entends[1]. » (Ep. 75.)

Voilà sans doute le contraire d'un sophiste et d'un rhéteur, et il serait bien étrange que Sénèque eût parlé pour se condamner, donné des verges pour se faire battre. Au reste nous pouvons voir ce sentiment exprimé partout. Il plaint quelque part celui qui passe sa vie sous un masque.

III

Et nous voici amené à cet autre reproche qu'on lui fait couramment : un beau moraliste qui ne conforma pas sa vie à ses maximes ; il fit l'éloge de la pauvreté et il écrivait au milieu du luxe sur une table élégante avec stylet d'or.

Nous avons justement sur ce point la défense qu'il a faite de lui-même et nous allons le laisser parler.

Ce qui frappe en Sénèque,c'est sa sagesse, son bon sens, sa juste mesure, sa modération, sa modestie.

Il dit à sa mère dans le traité qu'il lui adresse pour la consoler de son propre exil : La prospérité n'exalte pas le sage, ni l'adversité ne l'abat ; il est toujours appliqué à placer le plus qu'il a pu de ses biens en lui-même, à avoir tout contentement au dedans de soi. Mais quoi ? est ce que je prétends être sage ? pas du tout. Car si en vérité je pouvais me flatter de l'être, non seulement je nierais que je sois malheureux dans l'exil, mais je me déclarerais le plus fortuné des mortels et je déclarerais que j'ai été rapproché de Dieu[2]. Maintenant, ce qui est suffisant pour adoucir toutes les misères, je me

[1] Concordet sermo cum vita. Ille promissum suum implevit, qui et eum videas illum et eum audias idem est.

[2] Quid ergo? Sapientem me esse dico? Minime. Nam id quidem si profiteri possem non tantum negarem miserum me esse, sed omnium fortunatissimum et in vicinum Deo perductum prædicarem.

suis livré aux hommes sages, et ne me sentant pas assez fort pour me défendre, je me suis réfugié dans le camp d'autrui, dans le camp de ceux qui se défendent facilement et protégent ce qui leur appartient.» (*Ad Helviam*, chap. 5.)

Nous trouverions d'autres passages où, faisant trois classes de ceux qui s'adonnent à la sagesse, il se place dans la dernière (ép. 75, et ailleurs). Il raconte à Lucilius que, malgré son âge, il suit les leçons d'un philosophe; tout le long de sa vie, écrit-il, il faut apprendre à vivre (ép. 76[1]).

Mais nous avons quelque chose de plus topique encore. De son temps, on disait de lui et des philosophes ses pareils : « Ils disent et ne font pas. » Voici comment Sénèque répond dans son traité *De vita beata*. Après avoir énuméré tous les reproches qu'on lui fait, et aux philosophes en général, il dit : « Je viendrai en aide à ceux qui les font et j'en trouverai d'autres auxquels ils ne pensent pas. Et voici ce que je répondrai : Je ne suis pas sage, et, pour te faire plaisir, je ne le serai jamais. C'est pourquoi j'exige de moi, non d'être égal aux meilleurs, mais d'être meilleur que les plus mauvais. C'est assez pour moi de m'affranchir chaque jour de quelqu'un de mes vices et de corriger mes erreurs. Je ne suis pas parvenu à la santé et je n'y arriverai pas. J'applique des liniments plutôt que des remèdes à ma goutte, heureux si ses accès s'espacent et si elle me fait moins souffrir; comparé à vous, qui avez des pieds agiles, je suis un pauvre coureur[2].... Je ne parle pas pour moi; en effet, je suis au plus profond des vices, mais je parle pour celui qui a déjà réalisé quelque chose de la sagesse. On lui dit : Tu parles autrement que tu ne vis. Voilà ce qui a été objecté par les plus tristes sujets, — *malignissima capita,* — ennemis déclarés de ce qu'il y avait de meilleur, à Platon, à Epicure, à Zénon. En effet, tous ceux-là ne disaient pas comment ils vivaient eux-mêmes, mais comment il fallait vivre. Je parle de la vertu, je ne

[1] Tam diu discendum est quemadmodum vivas, quamdiu vivis.

[2] Delinimenta magis quam remedia podagræ meæ compono, contentus si rarius accedit et si minus verminatur. Vestris quidem pedibus comparatus, debilis cursor sum.

parle pas de moi. J'attaque les vices, d'abord les miens. Quand je le pourrai, je vivrai comme il faut vivre. Et cette malice empoisonnée ne me détournera pas des choses les meilleures[1]. Ce venin, dont vous aspergez les autres et qui vous tue vous-mêmes, ne m'empêchera pas de persévérer à louer, non la vie que je mène, mais celle qu'il faut mener et de rendre mes hommages à la vertu et de la suivre de loin comme en rampant[2]. » (*De vita beata*, ch. 18.)

N'y a-t-il pas là de quoi désarmer toute critique? Je continue la citation avec le regret de faire une coupure : « Vous faites des objections à la vie de l'un, à la mort de l'autre, et devant les noms d'hommes grands pour quelque mérite supérieur, comme de petits chiens à la rencontre d'inconnus, vous aboyez[3]. Il vous est avantageux, en effet, que personne ne paraisse juste, comme si la vertu d'autrui était un reproche pour vos méfaits. Malgré vous, vous comparez ces belles choses à vos laideurs, et vous ne comprenez pas combien cela retombe sur vous. Car si ceux-là qui suivent la vertu sont avares, adonnés aux passions, ambitieux, qu'êtes-vous, vous auxquels le nom même de vertu est odieux? vous niez qu'ils fassent ce qu'ils disent et qu'ils donnent l'exemple de leurs préceptes; qu'y a-t-il d'étonnant, alors qu'ils disent des choses grandes, fortes, qui s'élèvent au-dessus de toutes les vicissitudes humaines? Les philosophes ne font pas ce qu'ils disent? mais ils font beaucoup de dire, de concevoir par leurs pensées des choses justes[4]. Car si leurs actes étaient de niveau avec leurs paroles, qui serait plus heureux qu'eux? Cependant il n'y a pas lieu de mépriser les paroles bonnes et les cœurs pleins de bonnes pensées. Se livrer à ces méditations salutaires mérite des éloges, même quand ces médita-

[1] Nec malignitas me ista multo veneno tincta deterrebit ab optimis.

[2] Ne virus quidem istud me impediet, quo minus virtutem adorem et ex intervallo ingenti reptabundus sequar.

[3] Et ad nomen magnorum ob aliquam eximiam laudem virorum, sicut ad occursum ignotorum hominum minuti canes latratis.

[4] Non præstant philosophi quæ loquuntur? Multum tamen præstant, quod loquuntur, quod honesta mente concipiunt.

tions n'aboutissent pas aux faits. Qu'y a-t-il d'étonnant qu'ils n'atteignent pas le sommet par ces pentes ardues? Considère plutôt avec respect ces hommes, même s'ils tombent dans leur effort vers ce qui est grand : *Sed viros suscipe etiamsi decidunt magna conantes.* (Voilà un beau spécimen du style lapidaire de Sénèque.) C'est noble, continue-t-il, tenant compte non de ses forces, mais des forces de la nature, de tendre vers les hauteurs, de s'y risquer et de concevoir par la pensée des choses plus grandes que celles même que des hommes doués d'un grand caractère peuvent effectuer. »

Là dessus, le tableau de la vie que le sage se trace, se terminant par ce trait : « A quelque moment que la nature me redemande mon esprit ou que la raison me donne congé, je m'en irai avec le témoignage d'avoir aimé la bonne conscience, les bonnes pratiques, *bona studia*, de n'avoir porté atteinte à la liberté de personne, d'avoir encore moins laissé entamer la mienne[1]. » (*De vita beata*, ch. 20.)

Et il continue : « Celui qui se propose de faire cela, qui le voudra, qui l'essaiera, ira vers les deux. Oui, celui-là, même s'il ne va pas jusqu'au bout, aura cependant tenté de grandes choses. »

Voici maintenant comment Sénèque défend le sage qui, dit-on, méprise les richesses et ne dédaigne pas d'en posséder, méprise la santé et s'efforce de se porter bien, ne craint pas l'exil et pourtant, s'il le peut, vieillit dans sa patrie : « Le sage n'aime pas les richesses, mais il les préfère ; il ne les reçoit pas dans son cœur, mais dans sa maison ; il n'en repousse pas la possession, mais il en est le maître, et veut fournir par elles à sa vertu les moyens d'actes plus grands. Il n'y a pas de doute que l'homme sage a des ressources plus grandes pour déployer son esprit dans les richesses que dans la pauvreté. Dans la pauvreté, il n'y a de possible qu'un seul genre de vertus, qui consiste à n'être pas ébranlé, à n'être pas déprimé ; dans les richesses, il y a et la tempérance, et la

[1] Quandocumque autem natura spiritum repetet, testatus exibo, bonam me conscientiam amasse, bona studia : nullius per me libertatem imminutam, minime meam.

libéralité, et la diligence, et la bonne administration, et la magnificence, qui vont avoir le champ ouvert; et, pour en finir, veux-tu savoir quelle place différente ont les richesses chez toi et chez moi? Chez moi, si elles venaient à disparaître, elles ne m'enlèveraient qu'elles-mêmes; toi, tu serais dans la stupeur, et tu te ferais l'effet d'avoir été dépouillé de toi-même, quand elles t'auraient quitté. Chez moi, les richesses occupent une certaine place; chez toi, la première; enfin, mes richesses sont à moi; toi, tu appartiens à tes richesses[1]. » (*De vita beata*, ch. 22.)

Bref, les principes de Sénèque ne l'empêchaient pas de posséder des richesses; il les plaçait parmi les choses neutres, qui ne valent que selon l'usage qu'on en fait. Il aurait pu dire comme Paul : « Je sais être dans l'abondance, je sais être dans la pauvreté. »

IV

Ses principes ne l'empêchaient pas non plus d'occuper des fonctions publiques, tant qu'il le pouvait, sans manquer à sa dignité et en rendant des services. Il n'était pas disciple d'Epicure, qui voulait que le sage se tînt à l'écart de la vie publique. Ce philosophe avait mis, selon le mot de Sénèque, Dieu en dehors du monde et l'homme en dehors de la société. Sénèque se réclamait de Zénon, de Cléanthe, de Chrysippe, dont aucun, dit-il, ne mit la main aux choses publiques, tout en engageant les autres à le faire. *Quorum nemo ad republicam accessit, nemo non misit.* (*De tranquillitate animi*, ch. 1.)

Et nous trouvons sur ce point une page qui paraît autobiographique et qui est fort suggestive, dans son traité *De tranquillitate animi :*

Il était de goût simple; il était même par nature parcimonieux; ensuite il nous apprend que, simple pédagogue, il se

[1] Apud me divitiæ aliquem locum habent, apud te summum; ad postremum divitiæ meæ sunt, tu divitiarum es.

vit transporté dans un milieu de luxe[1], entouré d'une armée d'esclaves mieux vêtus que de simples particuliers, dans un palais où l'on foulait aux pieds les richesses. Ce luxe le confondit, lui qui sortait d'un long séjour de privations. Ses yeux furent éblouis, ses yeux plus que son esprit.... « Rien de tout cela ne me change, mais j'en suis pourtant ébranlé. Il me plaît de suivre la rigueur des préceptes et de me mêler aux affaires publiques, non que je sois séduit par la pourpre et les faisceaux, mais afin d'être en état de rendre plus de services à mes amis et à mes proches, et à tous les citoyens, ensuite à tous les hommes. Je suis Zénon, Cléanthe, Chrysippe. Dès que quelque chose d'insolite choque mon esprit, dès qu'il se présente quelque chose ou d'indigne, comme cela peut se rencontrer dans toute vie d'homme, ou qui occasionne trop d'embarras, ou qui exige plus de temps que cela ne vaut, je rentre dans ma retraite; et, comme le bétail, même fatigué, rentre au bercail d'un pas plus alerte, il me plaît d'enfermer ma vie dans les murs de ma maison[2]. Que personne ne me fasse perdre un jour; il ne pourrait rien me donner en retour, qui eût ce prix. Que l'esprit s'applique à soi-même, qu'il se cultive, qu'il ne fasse rien d'étranger, rien qui doive être soumis au jugement d'autrui, *quod spectet ad judicem*, qu'il chérisse son repos, affranchi de tout souci public ou privé. Mais lorsqu'une lecture plus forte l'exalte et que de grands exemples l'aiguillonnent, il est loisible de courir au forum, de prêter sa voix à autrui, de lui venir en aide, quand même cela ne devrait servir à rien; du moins, ou aurait fait effort pour être utile », etc. (*De tranquillitate animi*, chap. 1.)

Voilà bien sa règle de conduite : occuper des charges publiques, tant qu'on le peut, sans que la dignité en souffre, mais surtout en vue de se rendre utile; au premier signe de danger pour son repos d'esprit et pour sa liberté, rentrer

[1] C'est évidemment à son retour de l'exil en Corse, quand il fut appelé par Agrippine à devenir le précepteur de Néron.

[2] Et quemadmodum pecoribus, fatigatis quoque, velocior domum gradus est, placet inter parietes suos vitam coercere. (De tranquillitate animi. Ch. 1.)

dans la retraite, et n'en sortir occasionnellement que pour défendre au forum un ami, une bonne cause.

Il trouve sur ce point qu'Athénagore, un épicurien sans doute, est trop absolu, dans la règle qu'il donne au sage de s'abstenir dans tous les cas des affaires publiques. « Je ne nierai pas, dit-il, qu'il ne faille quelquefois s'en retirer, mais par une retraite graduelle, en sauvant ses enseignes, en défendant son honneur militaire[1]. Ils sont respectés, et obtiennent de meilleures conditions de leurs ennemis, ceux qui se rendent les armes à la main. Voici ce que je pense que doit faire la vertu et celui qui s'y adonne. Si la fortune l'emporte, et enlève tout moyen d'agir, il ne s'agit pas de fuir à l'instant en jetant ses armes, en cherchant à se cacher comme s'il y avait un lieu où la fortune ne puisse atteindre. Mais il faut se mêler aux affaires publiques avec plus de réserve et trouver avec discernement quelque chose par où l'on soit utile à la société. La carrière militaire vous est-elle fermée ? il y a les emplois civils. Faut-il s'enfermer dans la vie privée ? que l'on soit orateur. Faut-il se taire ? qu'on aide ses concitoyens de son assistance secrète. Est-il périlleux de se risquer au forum ? Dans les demeures privées, dans les salles de spectacle, dans les banquets, qu'on soit bon commensal, hôte fidèle, convive tempérant. Que si l'on ne peut exercer les offices du citoyen, qu'on exerce ceux de l'homme[2] ; c'est pour cela que nous ne nous enfermons pas dans les murs d'une cité, mais nous nous mettons en relation avec le monde entier, et nous déclarons que notre patrie, c'est le monde, afin de donner plus de champ à notre vertu. Jamais, finit-il pas dire, les choses n'en viennent à ce point qu'il n'y ait place pour aucune œuvre bonne[3]. » Encore ici, même règle et même défense.

Voilà déjà notre terrain déblayé ; nous commençons à comprendre que nous avons en Sénèque un ami de la sa-

[1] Nec ego negaverim aliquando cedendum. Sed sensim relato gradu et salvis signis, salva militari dignitate.

[2] Officia si civis amiserit, hominis exerceat.

[3] Numquam enim usque eo interclusa sunt omnia, ut nulli actioni honestæ locus sit. (De tranquillitate animi. Ch. 3.)

gesse qui l'a étudiée pour lui-même, en vue de se l'appliquer et de l'appliquer ensuite aux autres, non à un rhéteur et à un sophiste qui en a fait métier et marchandise.

V

Nous allons essayer de connaître sa pensée, assuré qu'il l'a prise lui-même au sérieux.

Qu'il l'ait prise au sérieux, cela deviendra encore plus évident si nous relevons certains traits négatifs de notre philosophe.

Sénèque n'aimait pas en général, c'est trop peu dire, il blâmait l'érudition vaine et les subtilités ridicules auxquelles se livraient même des philosophes de son école, l'école stoïcienne. Nous allons insister sur ce point.

« Savoir plus qu'il ne faut, c'est de l'intempérance[1], dit-il. Le grammairien Didyme écrivit quatre mille livres : il faut le plaindre d'avoir dû lire tant de choses inutiles. Dans ces livres, il cherche quelle fut la patrie d'Homère, quelle fut la vraie mère d'Enée ; il se demande si Anacréon fut plus porté aux plaisirs de l'amour qu'à l'ivrognerie, si Sapho fut une femme publique et d'autres choses encore qu'il faudrait oublier si on les savait. Va donc, et dis après cela que notre vie n'est pas longue. Et même quand tu examineras les nôtres (les Stoïciens), je te montrerai chez eux des choses à retrancher à coup de hache. Nous perdons beaucoup de temps et nous ennuyons les autres, pour mériter qu'on dise de nous : Quel savant homme ! Contentons-nous d'un qualificatif plus rustique : Quel homme de bien[2] ! » (Ep. 88.) Nous pourrions allonger la citation.

C'est en raison du même sentiment que Sénèque blâme les lectures nombreuses et hâtives. Qu'aurait-il dit s'il avait vécu dans nos temps de journaux et de revues ?

« Prends garde, dit-il, à Lucilius (ép. 2) que cette lecture

[1] Plus scire quam sit satis, intemperantiæ genus est.

[2] Magno impendio temporum, magna alienarum aurium, laudatio hæc constat : o hominem litteratum. Simus hoc titulo rusticiore contenti : o virum bonum.

de beaucoup d'auteurs et des livres de toute sorte ne soit vagabondage et inconstance[1]. Il n'est nulle part celui qui est partout. La multitude des livres dissipe l'esprit. C'est pourquoi puisque tu ne peux pas lire tout ce que tu as, qu'il te suffise d'avoir tout ce que tu lis. Tu me dis que tu parcours tantôt ce livre-ci, tantôt ce livre-là. C'est d'un estomac malade que de goûter à beaucoup de mets : dès qu'ils sont trop variés, ils gâtent (*inquinant*) l'estomac mais ne nourrissent pas. C'est pourquoi lis toujours de bons auteurs et tu peux de temps en temps t'adresser à d'autres, reviens aux anciens. » (Ep. 2.)

« Tu te plains, écrit-il dans l'ép. 45, d'avoir peu de livres : il importe peu que tu en aies beaucoup, mais que tu en aies de bons ; seule, la lecture bien réglée profite, la lecture variée fait plaisir. Celui qui veut arriver au but qu'il se propose, doit suivre un seul chemin : qu'il n'en suive pas plusieurs ; ce n'est pas là aller, c'est errer. Je voudrais, dis-tu, que tu me donnes des livres plutôt que des conseils : Je suis bien prêt à t'envoyer tous les livres que je puis avoir et je te donnerais toute ma bibliothèque[2], et si je pouvais, je me transporterais auprès de toi et je m'imposerais cette expédition malgré mon âge, si je n'avais lieu de craindre que tu n'eusses bientôt assez de moi. Ni Charybde, ni Scylla, ni ce détroit que la fable a rendu redoutable, ne me feraient peur : je les passerais à la nage plutôt qu'en bateau, pourvu que je pusse t'embrasser et juger par moi-même de tes progrès spirituels. Au reste, parce que tu me demandes mes livres, je ne me crois pas pour cela plus éloquent, pas plus que je ne penserais que je suis beau, si tu me demandais mon portrait. » (Ep. 45.)

Enfin, sur ce sujet de la lecture, nous allons faire quelques emprunts à la lettre 84 qui est capitale : « La lecture nourrit l'esprit et elle le restaure quand il est fatigué par le travail,

[1] Illud autem vide ne ista lectio multorum auctorum, et omnis generis voluminum habeat aliquid vagum et instabile.

[2] Ego vero quoscumque libros habeo mittere paratus sum et totum horreum excutere. Littéralement : Je suis prêt à te vider mon grenier.

mais ne le restaure pas cependant sans travail. Nous ne devons pas seulement écrire, ni seulement lire, il faut alterner les deux et les régler l'un par l'autre, de façon que tout ce que l'on a recueilli dans ses lectures, on lui donne un corps en écrivant. Nous devrions imiter les abeilles, qui ne trouvent pas dans les fleurs le miel tout fait, mais transforment en miel ce qu'elles recueillent sur les fleurs (je résume). Ainsi de l'estomac, il faut qu'il fasse subir une transformation aux aliments pour qu'ils nous nourrissent ; tant qu'ils restent tels quels, ils le chargent. Faisons de même pour ce qui doit nourrir nos esprits. Ne laissons pas intactes et à l'état de corps étrangers les choses que nous avons absorbées : digérons-les. Sans quoi, elles iront dans la mémoire, mais non dans l'esprit (*ingenium*). Donnons-leur notre assentiment et faisons-les nôtres, afin que toutes ces choses forment un corps, une masse homogène. Quand même la ressemblance s'accuse de toi à quelqu'un pour qui tu as une admiration profonde, je veux que tu lui ressembles comme un fils, non comme une copie : une copie est chose morte[1]. »

Donc, pas d'érudition inutile, pas de lecture vaine : Ne prenons pas plus que nous ne pouvons digérer et que nos lectures puissent entrer dans la substance de notre esprit et de notre être moral.

C'est le souci de l'être moral, de la « bona mens », dont il parle souvent, qui détermine son attitude à l'égard de ce qu'on appelait alors les arts libéraux, la science d'alors (Ep. 88) : « Je n'ai pas en haute estime, écrit-il, je ne mets pas au nombre des choses bonnes (*bona*) ce qui aboutit à l'argent : Ce sont des sciences lucratives (ou qui se paient[2]), *meritoria artificia*, et qui ne sont utiles qu'autant qu'elles préparent l'esprit mais sans le retenir. En effet, il ne faut s'y attarder qu'autant que l'esprit ne peut rien faire de plus grand. Ce sont nos rudiments, non nos œuvres. Tu vois pourquoi ces études sont appelées libérales : c'est parce

[1] Etiamsi alicujus in te comparebit similitudo, quem admiratio tibi altius fixerit, similem esse te volo quomodo filium, non quomodo imaginem. Imago res mortua est.

[2] Nullum studium suspicio, nullum in bonis numero, quod ad æs exit.

qu'elles sont dignes de l'homme libre. Au reste, il n'y a qu'une étude vraiment libérale, c'est celle qui rend libre, c'est l'étude élevée, forte, généreuse de la sagesse ; les autres sont petites et conviennent aux enfants. Nous ne devons pas les apprendre mais les avoir apprises. Certains ont pensé qu'il fallait se poser la question au sujet des études libérales : si elles formaient l'homme de bien. Elles ne le promettent même pas ni ne s'occupent de cette science (et les sciences dont il parle ce sont la grammaire, la géométrie, l'arithmétique, la musique, l'histoire et même l'astronomie et tout ce qui s'enseignait dans les écoles de son temps). Le grammairien s'occupe de l'art de parler et, s'il veut étendre un peu plus sa compétence, il s'occupera des histoires. Qu'y a-t-il en tout cela pour préparer le chemin de la vertu ? Le compte des syllabes, le souci des mots, la mémoire des fables, la loi et la mesure des vers, qu'y a-t-il là pour me rendre plus fort, pour dominer l'ardeur de mes désirs, pour réfréner mes passions ? Le géomètre m'enseigne à mesurer des champs ; qu'il m'enseigne plutôt à mesurer ce qui suffit à l'homme. L'arithmétique m'enseigne à compter et à mettre mes doigts au service de l'avarice ; qu'elle m'enseigne plutôt que tous ces calculs importent fort peu, qu'il n'est pas plus heureux celui dont le patrimoine fatigue les tabellions. A quoi me sert de savoir partager un champ en parties égales, si je ne sais pas partager avec mon frère[1] ? A quoi me sert de calculer exactement la contenance d'un champ et de découvrir la moindre erreur de calcul, si un voisin puissant et qui empiète sur moi me rend chagrin ? Tu m'enseignes à ne rien perdre de mes limites ; mais je veux apprendre comment je pourrais tout perdre sans perdre ma gaîté. Tu sais mesurer les cercles, tu réduis en carré n'importe quelle figure, tu dis la distance qui sépare les astres ; il n'y a rien que tu ne puisses mesurer ; si tu es si habile, mesure l'esprit de l'homme. Dis quelle est sa grandeur, dis qu'elle est sa petitesse[2]. Tu sais ce qu'est la ligne droite : à quoi cela te sert-il,

[1] Quid mihi prodest scire agellum in partes dividere, si nescio cum fratre dividere.

[2] Si artifex es, metire hominis animum, dic quam magnus sit, dic quam pusillus

si tu ignores ce qui est droit dans la vie? Une seule chose rend l'esprit parfait, c'est la science immuable du bien et du mal et cette science est du ressort de la philosophie seule. Aucune autre science ne s'occupe du bien et du mal[1]. » Et Sénèque passe en revue toutes les vertus : le courage, la fidélité (*fides*), ce bien sacro-saint du cœur de l'homme, qu'aucune nécessité ne peut contraindre à faiblir, qu'aucun prix ne peut corrompre : « brûle, dit-elle, frappe, tue, je ne trahirai pas, mais plus tu me feras souffrir pour m'arracher mes secrets, plus profond je les cacherai. Est-ce que les sciences peuvent faire des caractères de cette trempe? etc. »

Il me semble que le vieux Sénèque nous donne ici une leçon. Nous nous laissons intimider par les sciences, par la science, comme d'autres s'en enorgueillissent ; mais ne pourrions-nous pas prendre vis-à-vis des sciences, même développées, de notre temps, l'attitude de Sénèque ? Elles ne s'occupent pas plus du bien et du mal que les études libérales d'alors (*liberalia studia*), et ne donnent à ceux qui s'y livrent pas plus de vertus morales. Ce n'est pas leur affaire ; elles ne l'ont jamais promis, car si elles l'avaient promis, c'est alors qu'on pourrait parler de leur banqueroute. Et je ne doute pas qu'aujourd'hui Sénèque n'eût allongé sa tirade : Qu'importe, aurait-il dit, que vous alliez plus vite, si c'est pour accomplir de mauvais desseins? Qu'importe que vous ayez la poudre et tant d'explosifs, si c'est pour répandre plus de sang et pour être plus tranquillement injustes?

Au reste, dit-il, le désir de savoir plus qu'il n'est nécessaire est un genre d'intempérance.

VI

Après avoir mis les sciences libérales, les sciences tout court à leur place, et repris la vaine érudition, Sénèque se tournait vers les philosophes, ceux qui cultivaient la philosophie et trouvait des reproches à leur faire. Il n'aimait pas

[1] Una re consummatur animus, scientia bonorum ac malorum immutabili quæ soli philosophiæ competit.

ceux qui en faisaient un métier lucratif, ceux qui lui demandaient le thème de beaux développements et recherchaient les applaudissements publics. Qu'y a-t-il de plus honteux, écrit-il, que la philosophie recherchant les acclamations[1] ? Est-ce qu'un patient loue le chirurgien qui l'opère? Qu'on laisse ces démonstrations aux arts qui ont pour but de plaire au peuple ; que la philosophie soit entourée de vénération (*adoretur*). On peut permettre quelquefois aux jeunes gens de donner carrière à ce qu'ils éprouvent. Qu'ils le fassent alors, comme pour obéir à un sentiment irrésistible. De tels applaudissements donnent de la force aux exhortations chez ceux qui les entendent et stimulent le cœur des adultes. Que l'admiration se rapporte aux choses, non aux paroles habilement arrangées. Au reste, l'éloquence nuit à son sujet, si elle attire non vers les choses dont elle traite, mais vers elle[2]. Il n'y a pas de doute que la philosophie n'ait fait du mal quand elle s'est ainsi prostituée. Ce n'est que dans son sanctuaire qu'elle peut être montrée, si seulement elle a à son service non un commis-voyageur mais un prêtre[3]? » (Ep. 52.)

Sénèque réprouve les subtilités, les questions vaines, l'abus des syllogismes ou de telle autre forme artificielle de raisonnement ; il cite, en l'approuvant, Cicéron disant que quand il devrait vivre deux fois plus, il n'aurait pas le temps de lire les poètes lyriques non plus que les dialecticiens. « Ceux-là s'amusent par profession, ceux-ci estiment qu'ils font quelque chose de sérieux. Que te mets-tu l'esprit à la torture et te morfonds-tu sur cette question qu'il est plus habile de mépriser que de résoudre? C'est le fait de quelqu'un qui est tranquille et qui part à son aise, de ramasser les moindres choses, mais quand l'ennemi est sur tes talons

[1] Quid enim turpius philosophia captante clamores. (Ep. 52.)

[2] Alioqui nocet illis audientibus eloquentia, si non rerum cupiditatem facit, sed sui.

[3] Damnum quidem fecisse philosophiam, non erit dubium, postquam prostituta est : Sed potest in penetralibus suis ostendi, si modo non *institorem*, sed *antistitem* nacta est.

et que l'armée lève le camp la nécessité oblige à jeter ce que tu avais amassé dans les loisirs de la paix. Je n'ai pas le temps de courir après des mots recherchés, ni d'exercer sur eux ma subtilité. Je n'ai pas de loisir pour ces sottises, j'ai une grande affaire sur les bras. Laquelle? la mort me suit, la vie s'en va: c'est dans ce sens qu'il faut que tu m'instruises, fais que je ne fuie pas la mort et que la vie ne m'échappe pas[1]. » (Ep. 49.)

Aussi blâme-t-il les anciens eux-mêmes malgré tout le respect qu'il leur porte: ils auraient peut-être, dit-il, trouvé les choses nécessaires s'ils n'avaient pas aussi cherché les superflues. (Ep. 45.)

Il blâme aussi l'abus du syllogisme et des formes artificielles du raisonnement, qui faisaient rage dans les écoles philosophiques et qu'il trouve plutôt faibles quand il s'agit de persuader le bien et de disposer à l'action. Un exemple entre autres:

« Ainsi Zénon, dit-il, très grand homme et le fondateur de cette secte la plus forte et la plus sainte, veut nous détourner de l'ivrognerie et voici comment il démontre par un syllogisme que l'homme de bien ne doit pas s'enivrer (Ep. 83): Personne ne confie un secret à un ivrogne, or on confie un secret à l'homme de bien, donc l'homme de bien ne sera pas un ivrogne. » Sénèque tourne en ridicule ce syllogisme en lui opposant celui-ci: « Personne ne confie un secret à un homme qui dort, or on confie un secret à un homme de bien, donc un homme de bien ne dort pas. Ce n'est pas par des syllogismes qu'on doit combattre l'ivrognerie. Dis plutôt combien il est honteux de s'ingérer plus qu'on ne peut contenir et de ne pas connaître la mesure de son estomac. Que de choses font les gens ivres dont ils rougissent quand ils sont sortis de l'ivresse! Dis que l'ivrognerie n'est pas autre chose qu'une folie volontaire: qu'elle devienne une habitude, c'est de la fureur. Cite des exemples. Celui d'Alexandre. L'ivro-

[1] Non vaco ad istas ineptias, ingens negotium in manibus est. Quid agam? Mors me sequitur, fugit vita: adversus hæc doce aliquid, effice ne ego mortem fugiam, vita me non effugiat.

gnerie ne crée pas les vices, mais les manifeste; elle enlève la pudeur de pécher... Quelle est cette gloire de supporter beaucoup de boisson? Alors que la palme t'est restée et que tes compagnons d'orgie, couchés par terre et vomissants, ne relèvent plus tes défis à boire, alors que tu as vaincu par cette vertu magnifique et que personne n'a ta capacité de vin, tu es vaincu par le tonneau[1]. » (Ep. 83.)

Voici encore l'exemple d'un syllogisme qu'il raille: « Notre Zénon, écrit-il (ép. 82), fait usage de ce syllogisme: Aucun mal n'est glorieux, or la mort est glorieuse, donc la mort n'est pas un mal. Le beau service que tu m'as rendu: me voilà affranchi de crainte! Après cela, je tendrai le cou sans hésiter! Ne vas-tu pas me tenir un langage plus sérieux? tu ne veux pourtant pas faire rire celui qui va mourir? Non par Hercule, je ne saurais dire s'il est plus sot celui qui par ce raisonnement pense détruire la crainte de la mort, que celui qui s'efforce de le réfuter comme si ce syllogisme atteignait son but. Il faut, dit-il après avoir consenti à le discuter, plaider plus simplement pour la vérité et plus fortement contre la crainte de la mort. Il cite le mot de Léonidas aux trois cents qu'il conduisait. « Déjeunez, mes compagnons, leur dit-il, comme des gens qui dineront chez Pluton! » et celui de ce général romain qui dit à ses soldats: « Il faut aller, mes camarades, là d'où il n'est pas nécessaire de revenir. » Tu vois par là combien la vertu est simple, et comment elle sait commander. Quel est l'homme que vos syllogismes et dilemmes ont rendu plus fort, plus vaillant? Ils brisent le cœur qu'il ne faut jamais moins contracter, ni engager dans des raisonnements subtils et épineux que lorsqu'il s'agit d'une grande entreprise. Ce n'est pas à trois cents hommes, c'est à tous les mortels qu'il faut enlever la crainte de la mort. Comment vas-tu leur enseigner qu'elle n'est pas un mal? Comment vas-tu triompher des opinions de tous les temps dont on est imbu dès l'enfance?... Tu arranges des paroles captieuses, tu formes un tissu de syllogismes: il faut de grands

[1] Quæ gloria est capere multum?.... Cum superstes toti convivio fueris, cum omnes viceris virtute magnifica, et nemo tam vini capax fuerit, vinceris a dolio.

projectiles pour frapper les grands monstres. Et contre la mort, tu décoches de petits traits : tu reçois l'assaut d'un lion avec une alène ! Ils sont bien effilés, les arguments que tu donnes. Rien n'est plus aigu que la barbe des épis. Certaines choses sont rendues inutiles et inefficaces par leur subtilité même[1]. (Ep. 82, à la fin.)

Sénèque n'a pas plus de goût pour les questions oiseuses qui ne servent qu'à exercer l'esprit sans profiter aux bonnes mœurs : on fait des nœuds, dit-il, pour le plaisir de les dénouer[2]. C'était là faire de la philosophie, non pour la vie mais pour l'école.

Il cite et consent à discuter quelques-unes de ces questions : si le bien est un corps ; si le sage peut être utile à un sage, étant donné que le sage se suffit à lui-même ; si les vertus sont des êtres vivants, *animalia ;* si, la sagesse étant un bien, être sage en est un aussi : les Stoïciens le niaient, Sénèque l'affirme plutôt ; et chaque fois, il proteste contre ces arguties inutiles, où il n'entre que pour faire plaisir à son correspondant.

« Je vous en conjure, dit-il, pourquoi risquons-nous de diminuer le respect si nécessaire que nous devons aux anciens et aux meilleurs des hommes, en traitant une opinion qui n'est peut-être pas fausse mais qui est inutile. Quelle utilité pour moi de savoir si la sagesse est autre chose qu'être sage ? quelle utilité pour moi de savoir si être sage est un bien ? je veux être téméraire, je risque ce vœu : je souhaite que tu aies la sagesse et que moi je sois sage : nous serons pareils. Mais plutôt montre-moi le chemin qui conduit à ces choses. Quelle différence y a-t-il entre la sagesse et être sage ? je l'ignore. Je sais qu'il n'importe pas que je le sache ou que je l'ignore. Dis-moi, lorsque je l'aurai appris, serai-je sage ? Pourquoi donc me retiens-tu au milieu des mots de la sa-

[1] Et adversus mortem tu tam minuta jacularis ? Subula leonem excipis. Nihil acutius arista, quædam inutilia et inefficacia ipsa subtilitas reddit.

[2] Nectimus nodos et ambiguam significationem verbis alligamus, deinde dissolvimus : tantum nobis vacat ? Jam vivere, jam mori scimus ? (Ep. 45.)

gesse plutôt qu'au milieu de ses œuvres [1]. Rends-moi plus fort, rends-moi plus ferme, rends-moi égal à la fortune, rends-moi supérieur à elle. Or je puis lui être supérieur si je fais tout ce que j'apprends. » (Ep. 117, à la fin.)

Après avoir consenti à traiter la question de savoir si le bien est un corps, il dit : « J'ai fait ce que tu as voulu : je me dirai à moi-même ce que tu es sur le point de dire : nous venons de faire une partie d'échecs (de jouer aux *latrunculi*) ; on dépense sa subtilité en choses vaines, tout cela ne fait pas de nous des gens de bien mais des lettrés. C'est chose plus simple d'être sage, il n'est pas besoin de beaucoup de lettres pour avoir l'âme saine, mais comme nous allons en tout jusqu'aux choses vaines, ainsi faisons-nous pour la philosophie. De même que nous faisons des excès en tout, ainsi en faisons-nous en culture littéraire. Nous nous instruisons non pour la vie mais pour l'école [2]. » (Ep. 106, à la fin. cf. 109 à la fin.)

De même après avoir traité la question de savoir si les vertus sont des animaux (Ep. 113), il ajoute : « Je ne puis pas à cette place repéter le mot de Cécilius : ô solennelles inepties ! Elles sont ridicules. Que ne traitons-nous plutôt un sujet qui nous soit utile et salutaire et ne cherchons-nous comment nous pourrons arriver aux autres vertus, quel chemin nous y pourra conduire ? Enseigne-moi, non que le courage est un animal, mais qu'aucun animal ne peut être heureux sans courage, s'il n'est armé contre la fortuue, s'il n'a vaincu d'avance par ses méditations tous les coups du sort avant d'en être atteint. Qu'est-ce que le courage ? le rempart inexpugnable de la faiblesse humaine. L'empire sur soi est le plus grand empire. Enseigne-moi quelle chose sacrée c'est la justice, se préoccupant du bien d'autrui, ne demandant qu'à s'exercer, qu'elle n'a rien à démêler avec l'ambition et l'opinion, qu'elle se plaît à elle-même. Qu'avant toutes choses, chacun se persuade ceci à soi-même : il faut que je sois juste

[1] Cur ergo potius inter vocabula me sapientiæ detines quam inter opera ?

[2] Quemadmodum omnium rerum, sic litterarum quoque intemperantia laboramus, non vitæ sed scholæ discimus.

gratis. C'est peu : il faut que chacun se persuade encore que c'est son bonheur de s'adonner spontanément à cette très belle vertu ; afin que toutes ses pensées soient aussi éloignées que possible de ses intérêts privés. Ne cherche pas une plus grande récompense de la justice que d'être juste. Et encore mets-toi bien dans l'esprit ce que je te disais, il n'y a pas longtemps : il importe peu que beaucoup connaissent ton équité. Celui qui veut publier sa vertu [1], ne travaille pas pour la vertu, mais pour la gloire. Tu ne veux pas être juste sans gloire ? mais, par Hercule, souvent tu devras l'être avec une mauvaise renommée. Et alors, si tu es sage, la mauvaise renommée, acquise en faisant bien, te sera douce [2]. » (Ep. 113.)

Après ces diverses citations, il me semble que le caractère de Sénèque doit se dégager : on doit reconnaître en lui un homme qui est tout à fait l'opposé d'un rhéteur et d'un sophiste, d'un philosophe par métier. Il a étudié la philosophie par goût de sagesse et pour en faire l'application à la vie de chaque jour en attendant la mort. Ce résultat ira toujours se confirmant, je l'espère.

Nous n'avons jusqu'à maintenant que les préliminaires de notre sujet, nous avons dit plutôt ce que Sénèque n'était pas : il nous reste à dire quelle fut sa pensée, après avoir donné sur lui quelques détails biographiques.

[1] Cf. Mat. VI, 1 et ss.

[2] Qui virtutem suam publicari vult, non virtuti laborat sed gloriæ. Non vis esse justus sine gloria ? At mehercules sæpe justus esse debebis cum infamia. Et tunc, si sapis, mala opinio bene parta delectat. — Cf. Mat. V, 10, 11.

(*A suivre.*)

A PROPOS D'UNE NOUVELLE HISTOIRE DES DOGMES[1]

PAR

CH. BRUSTON

M. Tixeront, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon, vient de publier le premier volume d'une histoire des dogmes, qui promet d'être fort instructive. Elle débute naturellement par l'exposé de la doctrine de Jésus et des apôtres ; c'est sur cette première partie spécialement que je veux présenter ici quelques observations.

1. Le résumé de l'enseignement de Jésus m'a paru exact, en général. La notion du royaume de Dieu, en particulier, est fort correctement exposée. M. Tixeront reconnaît (et comment ne pas le reconnaître?) que « Jésus admet, immédiatement après la mort, une rétribution... pour les justes et pour les méchants ; que, dans la parabole, le mauvais riche descend dans l'hadès, tandis que Lazare repose dans le sein d'Abraham, que le *paradis* que Jésus promet au bon larron exprime... la félicité de l'autre vie, » etc.

Sur ces divers points et sur plusieurs autres, nous partageons tout à fait son sentiment. Mais quand il ajoute que sur « le royaume futur et définitif qui s'établira à la fin du monde, » l'enseignement de Jésus « ne diffère pas, en somme, sensiblement des doctrines ambiantes, si l'on retranche de celles-ci l'idée d'une domination temporelle et temporaire du Messie, » etc., qu'« il s'est expliqué sur ce qui attend le

[1] *Histoire des dogmes*. I. *La théologie anténicéenne*, par J. Tixeront, 1905.

monde au dernier jour, » que « la catastrophe finale sera précédée de signes avant-coureurs : guerres, pestes, famines, » etc.; qu' « enfin éclatera la crise dernière (το τελος), que le soleil s'obscurcira, que la lune ne donnera plus de lumière, etc.; que subitement (?), comme la foudre (Mat. XXIV, 27), le Fils de l'homme apparaîtra sur les nuées, qu'il enverra ses anges avec des trompettes rassembler l'universalité des peuples, que tous les morts ressusciteront (Mat. V, 29; X, 28, etc.) et que le jugement commencera, » etc. (!), nous reconnaissons dans cette description la manière dont l'Eglise a pendant trop longtemps interprété le grand discours eschatologique de Jésus (Mat. XXIV et XXV) beaucoup plus que le sens de ce discours lui-même.

Je ne puis songer à reproduire ici l'interprétation que j'ai donnée de ce texte et de quelques autres dans mes études sur *La vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ* (1890) et sur *Les prédictions de Jésus* (1899). Je me borne à constater que M. Tixeront a fondu en un seul et même tableau deux ou trois choses très distinctes : 1° la fin (το τελος), dont Jésus ne dit à peu près rien, si ce n'est qu'elle est *lointaine;* 2° la ruine de Jérusalem et du judaïsme, avec ce qui la précède et ce qui la suit; 3° ce qui est dit *ailleurs* (mais non dans le discours eschatologique) de la résurrection des morts, de la vie éternelle des élus dans le ciel et de la punition des méchants dans la géhenne.

De quel droit transporte-t-on ainsi à la fin du monde, — dont Jésus affirme qu'elle n'est pas aussi prochaine qu'on pourrait le penser, — tout ce qu'il a représenté comme devant se produire *bientôt*, avant la fin de la génération contemporaine, ou peu après, et tout ce qu'il a représenté comme *actuel* et déjà réalisé, soit au ciel soit en enfer, pour ceux qui sont morts?

Que les Pères de l'Eglise aient fait jadis de telles confusions, par suite desquelles l'eschatologie ecclésiastique est devenue non seulement fantastique, mais aussi absolument inextricable et contradictoire, cela n'a rien de surprenant. Mais qu'on persiste, aujourd'hui encore, à identifier des no-

tions aussi distinctes, c'est bien surprenant. Voilà plus de vingt ans que je proteste contre de tels procédés exégétiques. On n'a pas le droit d'insérer dans un texte ce qui a été dit ailleurs à propos d'autre chose.

Autre observation sur le même sujet : Jésus ne dit pas des justes, que « semblables aux anges, *ils vivront* (après le jugement et la fin du monde), mais qu'ils *vivent* (actuellement) de la vie éternelle (Mat. XXII, 30, etc.) ; il ne dit pas davantage qu'ils ne *pourront* plus mourir, mais qu'ils ne *peuvent* plus mourir (Luc XX, 36). De tels passages (et ils sont nombreux dans les évangiles) n'ont absolument rien de commun avec la fin du monde.

2. On n'est pas plus autorisé à soutenir que dans un seul et unique passage du quatrième évangile (V, 28 ss.), il est question d'un jugement « général et éclatant, présidé par le Fils, à la fin du monde (!). » (P. 81.) *A la fin du monde !* quand ce texte dit en propres termes que « *l'heure vient* où tous ceux qui sont dans les sépulcres entendront sa voix ! » Comment une telle locution (l'heure vient) pourrait-elle signifier la fin du monde, que Jésus représente comme lointaine ?

Le texte est difficile, incontestablement ; mais ce n'est pas une raison pour le citer à contresens et lui faire dire le contraire de ce qu'il dit en réalité. J'ai essayé de l'expliquer, il y a bientôt vingt ans, dans la *Revue théologique* de Montauban (1886), et dans la *Vie future d'après l'enseignement de Jésus-Christ* (1890). Mais de quelque façon qu'on l'interprète, il est clair qu'il s'agit là d'une chose prochaine, et nullement de ce qui doit arriver à la fin du monde.

3. M. Tixeront soutient aussi que Paul « suppose clairement la préexistence de Jésus-Christ (Gal. IV, 4 ; 2 Cor. VIII, 9) ; qu'il lui attribue un rôle dans la création (Col. I, 15-17 ; 1 Cor. VIII, 6), que les expressions ἐπουράνιος, ἐξ οὐρανοῦ (1 Cor. XV, 47-49) se rapportent probablement à l'origine du Sauveur, que dans le fameux passage de l'épître aux Philippiens (II, 6 et 7), il proclame Jésus-Christ préexistant ἐν μορφῇ θεοῦ et égal à Dieu (ἴσα θεῷ) [!...], et que rien ne prouve non plus que le θεος de l'épître aux Romains (IX, 5) ne se rapporte pas à

Jésus-Christ. » (P. 87.) Ce sont là tout autant d'erreurs exégétiques. Seul le texte Colossiens I, 16 (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ...) semble attribuer en effet au Fils de Dieu un rôle dans la création. Mais quand on considère qu'une telle idée ne se retrouve pas ailleurs, que dans le passage analogue 1 Corinthiens VIII, 6, il y a une variante importante (δι' αὐτὸν, au lieu de δι' αὐτοῦ), et que les variantes du même genre ne sont pas rares dans le Nouveau Testament[1], on en vient assez naturellement à se demander s'il n'en était pas primitivement de même dans l'épître aux Colossiens et si dans les deux passages l'apôtre n'a pas voulu dire que tout a été créé à l'origine par Dieu *en vue du Fils*, qui devait exister un jour, mais qui, d'après les apôtres, n'existait point de toute éternité auprès de Dieu, ou plutôt existait bien, mais seulement dans la pensée divine. Jamais, en tout cas, Paul n'a proclamé Jésus-Christ égal à Dieu ; il dit au contraire : οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ : «*il n'a pas considéré comme une proie* (dont il dût essayer de s'emparer) l'égalité avec Dieu. » S'il n'a pas cherché à l'obtenir, quoiqu'il fût ἐν μορφῇ θεοῦ, et pût par conséquent en avoir l'idée, être exposé à une telle tentation, c'est évidemment qu'il ne la possédait pas. Seulement Dieu lui a accordé plus tard, en récompense (διὸ) de son sacrifice, ce qu'il n'avait pas voulu s'arroger lui-même.

La notion biblique de la divinité de Jésus-Christ se rapporte, non à sa préexistence, mais à son existence historique et à sa postexistence ou à sa glorification.

Il faut distinguer nettement entre le Fils de Dieu et le Logos. L'homme-Jésus est devenu Christ ou Messie ou Fils de Dieu lorsqu'il a été *oint* de l'esprit et de la puissance divine pour l'accomplissement de son œuvre de rédemption ; et, par la croix, la résurrection et l'ascension, il est entré dans la gloire divine.

Le *Logos* de Jean ou la *Raison* divine (non la *Parole* ou le *Verbe*) n'est qu'un terme emprunté à la philosophie grecque, pour exprimer une notion analogue à celle de la sagesse di-

[1] Voir surtout Rom. VIII, 11.

vine ou du Saint-Esprit. Il est personnel, si l'on veut, mais sa personnalité n'est pas distincte de celle de Dieu.

Ce sont les Pères de l'Eglise qui, en identifiant ces deux notions si différentes, ont introduit dans la christologie une confusion inextricable et des contradictions sans nombre.

Le *Logos* est éternel comme Dieu même ; c'est par lui que Dieu a créé le monde, mais il ne constitue pas une seconde personnalité à côté de celle de Dieu.

Le Fils de Dieu est personnel, mais il n'est pas éternel dans le passé; il a commencé à exister lors du baptême de Jésus ou tout au plus lors de sa naissance, d'après le début des évangiles de Matthieu et de Luc.

Dans le langage biblique, le Fils de Dieu, ou le Fils, ou le Messie, c'est tout un. De même aussi le Fils de l'homme. Cette dernière expression provient du livre de Daniel, et les trois autres des passages messianiques des Psaumes et des prophètes, en particulier des psaumes II et LXXXIX et d'Esaïe IX, 5 : « Un fils nous a été donné. »

Sur ce point, comme sur plusieurs autres, on ne peut retrouver la notion biblique qu'en faisant abstraction des idées ecclésiastiques postérieures.

Il est utile de les connaître, évidemment, mais à la condition de les distinguer très nettement de celles de Jésus et des apôtres, et de ne pas vouloir les retrouver à tout prix dans les livres du Nouveau Testament.

4. Une erreur exégétique du même genre a été commise aussi par M. Tixeront en ce qui concerne deux textes célèbres de l'épître de Pierre. « Après être descendu aux enfers, dit-il, pour y prêcher aux esprits des morts (1 Pierre III, 19, 20; IV, 6), le Christ ressuscité monte à la droite de son Père. » (p. 101.) L'erreur ici est double et même triple.

1° M. Tixeront n'a pas l'air de se douter que l'apôtre Pierre (aussi bien que Paul dans Ephésiens IV, 8) place *à la suite* de la résurrection, et non avant, la descente du Christ aux enfers.

2° Le second de ces textes (IV, 6) n'a rien de commun avec l'idée d'une prédication aux morts, puisqu'il parle d'une

prédication de l'évangile qui a été *suivie*, pour ceux qui l'ont entendue et acceptée, d'un jugement *quant à la chair*, c'est-à-dire soit d'une condamnation (à mort ou à la prison ou à quelque autre peine infamante), soit d'une absolution, précédée des ennuis d'une accusation et d'un jugement.

Enfin « les esprits en prison » auxquels, d'après le premier de ces textes, Jésus-Christ est allé prêcher, ne sont pas les âmes des morts en général. Tous les morts ne sont pas en enfer, et, qui plus est, *en prison*. Dans la parabole, c'est le mauvais riche qui va en enfer ; le pauvre Lazare est, au contraire, transporté *par les anges* dans le sein d'Abraham. Les justes de l'ancienne Alliance n'étaient donc pas en enfer ! à plus forte raison n'étaient-ils pas en prison !

Jésus n'est donc pas descendu aux enfers pour en faire sortir des âmes qui n'y étaient pas, comme l'ont cru les Pères de l'Eglise [1].

Cette question n'occupe pas dans le volume de M. Tixeront la place à laquelle elle avait droit. Il n'en est parlé ensuite qu'à propos de Marcion. Nous signalons cette lacune à l'auteur, pour qu'il puisse la combler dans une seconde édition. Il pourra y ajouter un mot sur l'évangile de Pierre, où la notion ecclésiastique de la descente aux enfers apparaît pour la première fois, et sur quelques ouvrages du même genre, qui semblent avoir été oubliés.

Cette doctrine pourrait servir à résoudre la question que M. Tixeront se pose à lui-même : « Dans quels cas une idée ou une doctrine, rapportée à une autre idée ou à une autre doctrine, n'en est-elle qu'un simple développement, et dans quels cas en est-elle une altération ? » (p. 8.) Les apôtres Paul et Pierre ayant enseigné que Jésus-Christ est descendu aux enfers *après son ascension*, était-ce un développement légitime de cette idée que de dire que cette descente avait eu lieu *entre sa mort et sa résurrection?*.... Et les mêmes apôtres ayant enseigné que cette descente a pour but la prédication de la bonne nouvelle du salut *aux esprits les plus*

[1] Voir *La descente du Christ aux enfers d'après les apôtres et d'après l'Eglise*, par C. Bruston, 1897.

coupables, était-il légitime de penser qu'elle avait eu pour but de faire sortir de l'enfer *les justes de l'ancienne Alliance seulement*, lesquels, d'après l'Evangile, n'y étaient pas?....

Si ce n'est pas là une « altération (double) et une (double) transformation substantielle, » j'ignore ce qu'on pourra jamais appeler de ce nom. Or cette transformation substantielle de l'enseignement apostolique eut lieu dans le cours du second siècle et a duré jusqu'à nos jours. Hélas! et ce n'est pas la seule. Sur ce point et sur bien d'autres la célèbre théorie du développement, de Newman, n'est qu'un brillant paradoxe, pour ne pas dire un sophisme audacieux.

L'Eglise, ou, pour mieux dire, les Eglises chrétiennes n'ont qu'à faire leur *mea culpa* sur ces points-là, et à revenir purement et simplement à la doctrine apostolique. Paul et Pierre doivent être crus, de préférence à Justin, à Hermas, à Irénée, à Tertullien, aux évangiles apocryphes, et même de préférence à Clément d'Alexandrie ou à Origène.

5. Si, sur ces divers points, je ne saurais partager les opinions exégétiques de M. Tixeront, je dois, en revanche, tout bien considéré, lui donner raison quand, à propos d'un texte fort obscur d'Ignace (Eph. VII, 2), il soutient, contre Harnack et contre mon fils[1], que « l'évêque (?) d'Antioche attribue au Sauveur *simultanément* (et non *successivement*) les qualités de l'homme et du Dieu. » L'erreur n'est pas sans excuse, naturellement : γενομένος θεός pourrait bien, en soi, signifier *devenu Dieu*, et πρῶτον παθητός semble bien indiquer (indique même certainement) qu'il a été *ensuite* ἀπαθής. Mais le passage parallèle de l'épître à Polycarpe : τον ἀχρονον, τον ἀορατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατον,... τον ἀπαθη, τον δι' ἡμας παθητον.... (III, 2) exclut une telle interprétation, car il montre clairement que, dans la pensée du *diacre* (non *évêque*) d'Antioche[2], Jésus-Christ était *invisible* et *impassible* avant d'être *visible* et *sujet à la souffrance*.

[1] Edouard Bruston, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, 1897.

[2] Seule l'épître aux Romains, qui est inauthentique, lui donne le nom d'évêque. Dans les autres il se range lui-même parmi les diacres. V.-Ed. Bruson, *Ignace d'Antioche*.

Que signifie donc exactement le premier texte? Que Jésus-Christ, *dans son existence terrestre*, était *à la fois* σαρκικος τε και πνευματικος, γεννητος και ἀγεννητος... Cela est assez facile à comprendre. La difficulté réside dans ce qui suit : ἐν σαρκι γενομενος θεος, ἐν θανατῳ ζωη ἀληθινη, και ἐκ Μαριας και ἐκ θεου, πρωτον παθητος, και τοτε ἀπαθης. Je pense maintenant qu'il faut traduire : « en chair *ayant été*[1] dieu, dans la mort (étant) vie véritable, (issu) et de Marie et de Dieu, d'abord sujet à la souffrance, *même alors* impassible. » Τοτε ne peut pas avoir le sens d'εἶτα (ensuite), et και doit signifier ici *même* (non *et*).

Il faut avouer que l'expression πρωτον παθητος est assez étonnante. On aurait pu faire observer à l'auteur qu'il aurait mieux valu dire : πρωτον ἀπαθης, εἶτα παθητος κτλ. Mais le *diacre* d'Antioche n'y regardait pas de si près. Il ne pensait pas *ici* à la préexistence, mais seulement *à l'existence terrestre* de Jésus-Christ et à ce qui l'a suivie. A ce point de vue, il était autorisé à s'exprimer comme il l'a fait. Ἐν σαρκι, Jésus-Christ fut πρωτον παθητος (avant de devenir ou plutôt de redevenir ἀπαθης); mais *même alors* il était (déjà) ἀπαθης (en tant que dieu).

En d'autres termes, il était à la fois παθητος en tant qu'homme (ἐν σαρκι) et ἀπαθης en tant que dieu (θεος). Depuis la résurrection, il est *uniquement* ἀπαθης. C'est par allusion à ce second état qu'Ignace a pu dire πρωτον παθητος. Il n'aurait pu s'exprimer ainsi s'il avait pensé ici à la préexistence. Mais il ne pensait qu'à l'existence terrestre de Jésus-Christ et à sa post-existence. (Je ne vois du moins que ce moyen de sortir d'embarras.)

Il en est autrement ailleurs. Dans l'épître aux Magnésiens Ignace dit de Jésus-Christ que προ αἰωνων παρα πατρι ἦν και ἐν τελει ἐφανη (VI, 1), que Dieu s'est manifesté lui-même par Jésus-Christ son Fils, ὁς ἐστιν αὑτου λογος ἀπο σιγης προελθων (VIII, 2); et, dans celle à Polycarpe, il le nomme τον ὑπερ καιρον, τον ἀχρονον, τον ἀορατον, τον δι' ἡμας ὁρατον, τον ἀψηλαφητον, τον ἀπαθη κτλ. (III, 2.)

La question est seulement de savoir si ces expressions autorisent à considérer ce λογος de Dieu, cet être éternel, invi-

[1] On sait que γενομενος a souvent ce sens.

sible, etc., comme une *seconde personne*, distincte de celle de Dieu. M. Tixeront le croit. Observons cependant que l'opposition avec σιγη montre que λογος a ici le sens de *parole* (non celui de *raison*). Cette parole est sortie du silence qui la précédait et a *manifesté* Dieu (aux hommes) au moment où Jésus-Christ a commencé à *parler* au nom de Dieu. Ce λογος n'a donc rien de commun, si ce n'est le nom, avec celui de Jean et des philosophes grecs, lequel n'est pas lui-même (à mon avis) une personne distincte de celle de Dieu. A plus forte raison le λογος d'Ignace ne l'est-il pas non plus.

Quant aux deux autres textes, ils peuvent fort bien s'entendre d'une préexistence idéale παρα πατρι. Dans ce sens, aussi bien que dans l'autre, Jésus-Christ était, avant son existence terrestre, ὑπερ καιρον, ἀορατος, ἀπαθης, etc.

Mais, si ce n'est pas chez Ignace, c'est chez plusieurs autres écrivains du second siècle que se produisit, peu après lui, cette déviation de la doctrine christologique, qu'on décore souvent du nom de progrès. Et plus tard encore eut lieu pour le Saint-Esprit ce qui s'était précédemment produit pour le λογος. Il fallut expliquer alors comment la personne divine pouvait être à la fois une et double, ou une et triple. De là des distinctions subtiles et sans nombre, des discussions acharnées, des coups d'autorité violents, qui entraînèrent la théologie chrétienne si loin de la simplicité et de la charité évangéliques. Nous n'en sommes pas encore sortis.

Le seul moyen d'en sortir, c'est de revenir, — sur ce point et sur tant d'autres où la pensée de Jésus-Christ et des apôtres a été faussée dans le cours des siècles, — au pur et simple enseignement biblique. La Réforme a ouvert la voie il y a bientôt quatre cents ans. Que tardons-nous à y marcher ? Les Réformateurs n'ont pu tout faire : notre devoir est de poursuivre leur œuvre. Puissent nos successeurs la continuer aussi et l'achever un jour.

Avril 1905.

NÉCROLOGIE

La mort de **Paul Tannery**, survenue le 27 novembre 1904, à Pantin (près Paris), est une perte irréparable pour l'histoire des sciences et de la philosophie. Frère ainé de M. Jules Tannery, le distingué mathématicien qui est sous-directeur à l'Ecole normale de Paris, Paul Tannery était né à Mantes, le 20 décembre 1843. Sorti de l'Ecole polytechnique avec le titre d'ingénieur des tabacs, tout en exerçant les fonctions de directeur des tabacs de Lot-et-Garonne, puis celles de directeur de la manufacture de Pantin, il consacra ses loisirs à l'histoire des sciences, et surtout des mathématiques, dans l'antiquité, acquérant à cet effet une érudition philologique et critique qui lui valut bientôt une exceptionnelle autorité en ces matières.

Il a fait, durant deux ans, un cours libre à la Sorbonne sur l'histoire de l'arithmétique et remplacé pendant cinq ans au Collège de France Ch. Lévêque, pour l'histoire de la philosophie gréco-romaine. On peut deviner combien cet enseignement devait être à la fois substantiel et précis en étudiant les écrits laissés par P. Tannery.

Nous ne ferons que mentionner d'un mot les nombreux articles qu'il a fournis à divers recueils scientifiques de France et de l'étranger, la publication qu'il fit d'importants textes mathématiques inédits, tant grecs que latins et médiévaux, son édition critique de Diophante (Leipzig, 1893-95, 2 vol.), son édition des œuvres de Fermat (Paris, 1891-96, 3 vol.), son livre intitulé : *La Géométrie grecque, comment son histoire nous est parvenue et ce que nous en savons* (Paris, 1887), enfin ses *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne* (1893).

Mais il nous faut insister davantage sur les parties de son œuvre qui intéressent directement la philosophie. Signalons d'abord plusieurs articles d'histoire de la philosophie dans la *Grande en-*

cyclopédie Larousse, de nombreuses et précieuses contributions à diverses revues, notamment plusieurs articles dans celle de M. Ribot. Quelques-uns d'entre eux traitent des problèmes de philosophie mathématique (la géométrie imaginaire ou non-euclidienne, le continu, le transfini, etc.) ; les autres sont consacrés à l'histoire de la philosophie grecque. Pour ces derniers, à part ceux où Tannery traitait de Platon, ils ont parus, remaniés, dans le volume intitulé : *Pour l'histoire de la science hellène ; de Thalès à Empédocle* (Paris 1887).

Par ce remarquable ouvrage, Tannery a ouvert une voie féconde — où n'a pas tardé à le suivre M. Gaston Milhaud, — voie entièrement nouvelle pour la France, et où quelques pas seulement avait été tentés par Gust. Teichmüller, auquel notre auteur a rendu un affectueux hommage. Jusqu'ici, l'étude des penseurs de la Grèce antique avait été entre les mains d'hommes dont la culture était essentiellement littéraire ou parfois théologique, tels les Ritter, les Zeller, et bien d'autres. Avec Tannery, c'est enfin un « scientifique » de profession qui s'attaque à l'exégèse des fragments, souvent obscurs et toujours trop parcimonieux, qui nous renseignent sur le mouvement de la pensée depuis Thalès, Pythagore et Xénophane, jusqu'à l'heure où les sophistes parurent. Et du coup voici ces textes et ces hommes envisagés à un point de vue tout différent de l'ordinaire : « Les premiers penseurs grecs, écrit Tannery, sont, de par la tradition, considérés comme philosophes » ; mais, « jusqu'à Platon, les penseurs hellènes, en presque totalité, ont été, non pas des philosophes, dans le sens qu'on donne aujourd'hui à ce nom, mais des *physiologues*, comme on disait, c'est-à-dire des savants... Le noyau des systèmes des anciens *physiologues* n'a jamais été une idée métaphysique, mais bien la conception générale que chacun d'eux se formait du monde, d'après l'ensemble de ses connaissances particulières. C'est seulement de ces conceptions concrètes qu'ils ont pu s'élever aux abstractions, encore insolites alors, qui sont devenues depuis le domaine propre de la philosophie, tandis que les savants spéciaux s'en désintéressaient de plus en plus.... L'histoire philosophique doit donc être complétée par l'histoire scientifique, et celle-ci, loin de s'appuyer sur la première, doit être établie directement et par une méthode entièrement opposée [1]. »

[1] *Pour la science hellène*, p. 9, 10, 11.

Il faut lire l'ouvrage même de Tannery pour comprendre à quel point cette façon d'envisager les choses transforme et rajeunit l'histoire de la philosophie grecque, quel jour elle vient jeter sur certaines vues qui demeuraient incompréhensibles ou semblaient par trop étranges. Tel est le cas surtout pour l'école d'Elée ; les opinions qu'on a communément prêtées à Parménide, le sens dans lequel on a généralement interprété les argumentations de Zénon font place, dans le livre dont nous parlons, à une exégèse très différente et fort séduisante. Au lieu d'être les métaphysiciens paradoxaux qu'on s'était représentés jusqu'ici, les successeurs de Xénophane auraient été simplement les défenseurs, habiles et convaincus, du continu contre la théorie pythagoricienne, selon laquelle tout est nombre. Zénon, en particulier, n'aurait nullement prétendu démontrer, contre l'évidence sensible, que le mouvement n'existe pas ; il se serait, au contraire, appuyé sur l'évidence du mouvement pour réfuter le pythagorisme.

Nous ne disons pas que l'interprétation si habilement développée par Paul Tannery soit désormais au-dessus de toute discussion, ni que, même à la tenir pour convainquante dans l'ensemble, on ne puisse formuler quelque objection sur tel ou tel point spécial. L'auteur, si je ne me trompe, le reconnaissait lui-même. Un des plus précieux souvenirs que je garde du congrès de philosophie, tenu l'été dernier à Genève, est celui d'une conversation que j'eus le privilège d'avoir avec celui à la mémoire duquel ces quelques lignes sont consacrées. Groupe par groupe, les congressistes étaient accueillis dans les salons du château de Coppet, dont le comte d'Haussonville nous faisait aimablement les honneurs ; puis, groupe par groupe, nous nous répandions dans les allées du parc. C'est là qu'un heureux hasard me fit entrer en conversation avec deux personnes que je ne connaissais point ; nous nous présentâmes réciproquement : c'était M. et Mme Tannery [1]. Quelle aubaine pour moi, lecteur enthousiaste de *Pour l'histoire de la science hellène !* Quel plaisir de pouvoir dire à l'auteur de ce beau livre combien j'en avais joui ; puis, trouvant tant de bienveillance et de modestie en cet homme éminent, d'oser ajouter que certains points m'étaient restés obscurs, et que, notamment, son interprétation des fragments de Mélissus de Samos me laissait dans l'indé-

[1] Nous ne pensons pas être indiscret en nommant ici Mme Tannery, mentionnée d'une façon si touchante dans la préface de *Pour l'histoire de la science hellène.*

cision. « J'aurais, me répondit-il à peu près, plus d'une chose à modifier si jamais je republie ce livre. »

Je n'étais malheureusement pas de taille à pouvoir, de mémoire et pris à l'improviste, pousser au détail un entretien sur des textes difficiles. J'abandonnai le sujet pour parler de l'admirable édition des *Œuvres de Descartes*, que Paul Tannery dirigeait avec M. Charles Adam, depuis 1897. Avec quelle ardeur il en parlait ! Et quelle ne fut pas ma tristesse, lorsque, si peu de mois après, je vis arriver le septième volume de cette admirable collection avec ses deux premières pages encadrées de noir. De ces deux pages, que M. Adam a consacrées au souvenir de son précieux collaborateur, nous extrayons, pour conclure, les quelques mots que voici : « Paul Tannery et moi, nous ne nous connaissions pas, il y a dix ans ; nous ne nous étions jamais vus ; mais cette collaboration ne pouvait manquer de produire vite entre nous l'amitié... Quelle estime ne tardé-je pas à éprouver pour la haute probité scientifique de Paul Tannery ! Quel respect pour son impeccable conscience ! »

* * *

On a dit de **Marc Thury**, mort à Genève le 17 janvier 1905, que, dans notre époque de spécialisation à outrance, il ne s'était attaché exclusivement à aucune spécialité. Tout l'intéressait dans la nature, au milieu de laquelle il se promenait en poète et surtout en observateur sagace. Les nombreuses notes qu'il a publiées dans diverses revues (y compris le *Journal suisse d'horlogerie*), portent sur toute espèce de sujets. Un jour il calcule la force mécanique dépensée dans la marche, et constate que l'homme qui fait huit heures en plaine, à raison de six kilomètres l'heure, se trouve avoir déployé au terme de sa journée 2 $^1/_5$ fois la force nécessaire pour lancer un boulet de 24 avec une vitesse de 500 mètres à la seconde[1]. Une autre fois, il résume pour la Société de physique et d'histoire naturelle de Genève, ses observations de huit années sur les hirondelles, qu'il a laissées nicher jusque dans son cabinet de travail ; et cette étude, bientôt publiée par le *Journal de Genève*, se transforme en une délicieuse brochure[2].

A l'amour du détail précis, au respect profond des méthodes

[1] *Archives des sciences physiques et naturelles* (Genève), 1858, p. 353 et suiv.

[2] Genève, 1889, in-12. Voir *Journal de Genève* des 30 et 31 juillet et des 1, 2 et 3 août 1889, et *Archives*, 1889, p. 269 et p. 276.

exactes, Thury joignait une curiosité vraiment philosophique, une volonté d'aller au fond des choses et de scruter, si ce n'est de résoudre toujours, les grands problèmes qui intéressent la destinée humaine d'une façon plus ou moins directe. Il signalait comme « un élément supérieur et légitime de notre nature, le besoin de connaître les choses par elles-mêmes et dans leur principe, indépendamment de toute application matérielle. L'expression la plus élevée de ce besoin est peut-être, ajoutait-il, le sentiment qui nous porte, en quelque sorte malgré nous, vers la recherche des origines [1]. » Et dans cette recherche, Thury ne se laissait dominer par aucun préjugé d'école, par aucune mode du jour, par aucun mot d'ordre ; il était de ces « naturalistes indépendants, que les injures rouges ou noires ne peuvent atteindre [2]. »

C'est ainsi que dès 1851, antérieurement donc aux publications de Naudin (1852), de Darwin (1859), de Kölliker (1864), il esquissait une hypothèse sur l'origine des espèces [3], qu'il a reproduite quelques années plus tard [4] en cherchant à montrer comment elle fait droit à ce qu'il y a de vrai dans le transformisme, sans venir se heurter aux mêmes objections que la théorie darwinienne. Cette dernière, supposant que les espèces sont le résultat d'évolutions lentes et continues, enlève toute netteté à la notion même d'espèce, notion qui correspond pourtant à une réalité manifeste ; en outre, selon les calculs approximatifs qu'on peut faire, il n'y a guère plus d'une douzaine de millions d'années que la surface de la terre est suffisamment refroidie pour être habitable aux organismes les plus élémentaires ; or, cette période est tout à fait insuffisante pour servir de cadre aux évolutions darwiniennes [5]. Thury, lui, pense bien que les êtres vivants sont sortis les uns des autres par évolution ; mais au lieu d'une évolution lente et continue, il admet des crises, qui se sont produites en certains moments spéciaux et telles que nous n'en observons point actuellement. « Un

[1] *Archives*, 1856, p. 234.

[2] *Archives*, 1882, p. 118.

[3] Dissertation sur la nature du lien des Faunes paléontologiques successives, avec l'indication d'une nouvelle hypothèse sur ce sujet (*Archives*, juillet 1881).

[4] Une hypothèse sur l'origine des espèces (*Archives*, 1882, p. 113, ssq.). Cet article, tiré à part en brochure, a fait l'objet d'un compte-rendu critique, de Ch. Secrétan, dans la *Revue philosophique*, 1882, p. 217 et ssq.

[5] L'âge actuel des règnes organiques et la théorie de la descendance (*Archives*, 1898, p. 240, ssq.).

être qui ne vivrait que quelques semaines et qui durant ce laps de temps ne verrait que des hommes d'âge mûr, se douterait-il de la naissance et de la mort ? » C'est par une illusion analogue que, réagissant à l'excès contre la doctrine elle-même excessive de Cuvier, tant de naturalistes modernes se sont persuadés à tort qu'il n'y a jamais eu autre chose au monde que les lentes variations dont nous sommes témoins [1]. Il est permis de supposer au contraire qu'en certaines circonstances les êtres vivants ont pu émettre des « germes » d'espèces nouvelles. Une analogie servirait d'appui à cette hypothèse. On sait que toute plante a deux façons de se reproduire : l'une par bourgeons (boutures, etc.), qui donne lieu à des individus dérivés identiques à l'individu premier ; l'autre, par accouplement et par graine, procédé plus complexe et plus souple, qui donne lieu, suivant les cas, à de nombreuses *variétés*. Rien n'empêche de supposer un mode de reproduction plus complexe encore que celui de la graine et qui entraînerait l'apparition d'*espèces* nouvelles. Cette « théorie des germes » a été à bon droit rapprochée de celle d'un autre Genevois illustre, Ch. Bonnet, et elle n'est pas sans analogie avec celle du plasma germinatif qu'a développée Weissmann [2]. Mais peut-être faut-il surtout mentionner la parenté de la doctrine « crisiaque » de Thury avec la récente théorie des « mutations » de M. de Vries.

C'est probablement ses réflexions sur les « germes » spécifiques qui amenèrent Thury à ses recherches, à ses doctrines et à ses publications sur les moyens d'obtenir à volonté l'un ou l'autre sexe dans les races animales ou végétales : tentative hardie, à laquelle certains éleveurs de bétail apportèrent l'appui de leur témoignage, mais qui suscita aussi de nombreuses objections [3]. Nous n'avons pas à nous y arrêter.

[1] « Je me souviens d'avoir entendu L. Agassiz — raconte à cette occasion Thury — dire, à propos de Lyell, que si ce géologue eût passé les années de sa jeunesse au milieu des Alpes, au lieu d'avoir vécu parmi les collines paisibles de l'Angleterre, à cette époque de la vie où les idées dominantes se forment, Lyell serait venu dans la science avec de tout autres doctrines que celle du développement paisible de la terre » (p. 137).

[2] Nous empruntons ces rapprochements à un intéressant article de M. R. Chodat, sur *L'Œuvre de Marc Thury*, dans la *Gazette de Lausanne*, du 2 février 1905.

[3] *Mémoire sur la loi de production des sexes, chez les plantes, les animaux et l'homme* (une brochure, Genève, 1863). Voyez aussi *Archives*, 1863, p. 91 ; 1864, p. 165, 223 ; 1865, p. 162.

Mais il faut dire quelques mots des idées développées par Thury sous ce titre : *Une hypothèse sur la force vitale*, dans une discussion soutenue contre le professeur Edouard Claparède devant la Société de physique et d'histoire naturelle de Genève[1], et reprises dans les dernières pages que notre auteur ait publiées : *Le déterminisme dans les sciences de la vie*[2]. D'une façon qui rappelle beaucoup Claude Bernard (il y insiste lui-même), mais spontanément et par une voie toute personnelle, Thury s'était convaincu que la vie, avec ses phénomènes d'organisation, de reproduction, de restauration, ne peut s'expliquer entièrement par le jeu des forces mécaniques. A ces forces, principes d'action *constante*, soumises à la « loi du travail », selon laquelle elles ne sauraient ni se multiplier ni s'anéantir, viennent donc s'ajouter et se superposer des « actions directrices », — archètypes, schèmes, pensées divines, — qui se manifestent à nos yeux (et cela suivant un mode de développement *cyclique*) là seulement où elles trouvent à leur service les forces inorganiques nécessaires à cet effet. Reste à savoir comment des actions directrices, qui ne sont point au nombre des forces, peuvent incliner ces dernières. Thury présente à ce sujet quelques suggestions intéressantes, dans le détail desquelles nous ne pouvons entrer ici[3].

Ainsi qu'il le remarque expressément, ce problème, qui revient à chercher « le mode d'action de l'esprit sur la matière », est identique à celui qui se pose concernant l'action de la liberté humaine au milieu du déterminisme général des êtres et des faits. Cette liberté, Thury l'affirmait énergiquement. « Nous sentons la liberté au tréfonds de notre être, disait-il ; on ne la démontre pas, si ce n'est en mourant pour elle[4]. »

Enfin, c'est toujours la même question qui se présente sous divers aspects, qu'il s'agisse de la providence[5], des miracles et

[1] *Archives*, 1859, p. 164.

[2] Une brochure (Lausanne, 1904), qui comprend aussi : *Le déterminisme en médecine*, par J.-L. Mercier, docteur.

[3] Voir p. 21-26 de la brochure indiquée dans la note précédente.

[4] *Revue chrétienne*, 1899, I, p. 424.

[5] « Si quelque homme a le vif sentiment qu'il vient d'être l'objet d'une grande délivrance, nous ne voyons pas ce qui pourrait l'empêcher, en toute sécurité intellectuelle, de rendre grâce à Celui qui peut diriger la suite des événements comme il lui plaît, sans même enfreindre les lois physico-chimiques qu'il a données au monde... Cet homme n'a pas plus de chances de se tromper intellectuellement que

même de la création. Les articles que Thury a consacrés à ces sujets dans la *Revue chrétienne* sont faciles à retrouver pour tous nos lecteurs ; nous ne les analyserons donc pas ici, non plus que son étude (parue dans le même recueil) sur la résurrection. Bornons-nous à rappeler qu'il y recourt, tout naturellement, à la théorie du « germe » indestructible et plastique, comme Ch. Bonnet dans sa *Palingénésie*.

Chrétien vivant, — duquel un de ses biographes a dit : « On ne pouvait entrer en contact avec cet homme excellent sans penser aux sept premières béatitudes du sermon sur la montagne [1] », — Thury ne s'intéressait pas seulement aux idées qui ont quelque rapport à la religion : il se préoccupait de la pratique de la justice au point de vue évangélique. Dans ses brochures : *Idées d'un naturaliste* (1889) ; *Le chômage moderne* (1895) ; *La question sociale considérée dans son principe* (1900), il se déclare nettement pour l'individualisme libéral (doctrine qui veut le maintien et le développement de la personnalité humaine), contre le socialisme, qui ne saurait laisser après lui, comme « dernier bouquet fané », que « l'applatissement des caractères » [2] ; mais, au nom même du libéralisme et du respect de l'individualité, Thury réclame l'abolition de la misère (car un homme sans pain n'est pas libre) et la suppression du parasitisme social. Il y aurait pour cela deux mesures essentielles à prendre. D'une part, comme on réclame aujourd'hui le service militaire de tous les citoyens valides, il faudrait exiger de tous leur quote-part de travail social ou civique, en vue de produire les choses « nécessaires » à la vie ; ce qui n'empêcherait pas qu'il ne restât à chacun beaucoup de temps libre dont il userait à son gré, soit pour le repos, soit pour des travaux qui lui plairaient et dont il tirerait profit selon les lois de la concurrence économique. D'autre part, il faudrait que la communauté se réservât la possession de tout le sol nécessaire à

d'autres qui, voyant les choses du dehors, nient toute possibilité d'une intervention supérieure. » (*Le déterminisme*, p. 28.)

[1] *Semaine religieuse*, de Genève, 21 janvier 1905.

[2] « C'est l'absence de définitions précises, jointe à un imparfait discernement, qui a permis à beaucoup d'hommes, dont les sentiments intimes sont individualistes, de se joindre sans réserves au parti socialiste. Ils verront plus tard qu'on les mène là où ils ne veulent pas aller. En attendant, ils combattent avec une armée qui n'est pas celle de la liberté et de la responsabilité morale. » (*La question sociale*, p. 26.)

l'exercice du travail social; ce qui n'empêcherait pas le reste de la terre d'être objet de propriétés privées.

Terminons par où nous eussions dû commencer peut-être, en donnant quelques indications biographiques. Marc Thury naquit, le 18 avril 1822, à Nyon, où son père était propriétaire d'un hôtel. A 16 ans, il enseignait déjà au collège d'Aubonne ; il fut ensuite maître à celui de Nyon, puis à l'Ecole normale de Lausanne, puis professeur à l'Académie de la même ville. En 1845, il lui fallut, comme tant d'autres, chercher asile ailleurs. Après avoir vainement essayé de fonder à Neuchâtel un enseignement supérieur libre, il gagna son pain en allant, de Nyon, donner des leçons à Genève. Lorsque s'ouvrit dans cette ville, en 1848, l'Ecole secondaire et supérieure pour les jeunes filles, Thury y enseigna les sciences naturelles. Il succéda à Alphonse de Candolle, d'abord à titre extraordinaire (1851), puis à titre définitif (1854), dans la chaire de botanique de l'Académie de Genève, et institua alors un laboratoire, d'où sont sortis maints travaux, réunis en un *Bulletin* spécial. Il déposa ses fonctions de professeur en 1901. Technicien distingué, qui était considéré dans le monde entier comme un des meilleurs spécialistes en ce qui concerne, entre autres, les vis, Thury fonda avec de la Rive la Société genevoise pour la fabrication des instruments de physique, dont il a, jusqu'à son dernier jour, dirigé les travaux. Quand la mort l'a surpris à une heure avancée de la nuit, il était précisément engagé dans de longs calculs pour les ateliers de Sécheron, et son carnet de travail se trouvait encore devant lui.

Ph. Bridel.

BULLETIN

Il vient de paraître chez Georges Bridel & Cie à Lausanne, la troisième et dernière livraison de la troisième édition, revue par M. Alfred Schrœder, de l'*Epître aux Hébreux, les Epîtres catholiques et l'Apocalypse expliquées au moyen d'introductions, d'analyses et de notes exégétiques*, par Louis Bonnet.

Cette livraison contient les deux dernières épîtres de Jean et celle de Jude, et surtout l'Apocalypse. Cette partie si importante du volume est un travail entièrement nouveau et qui clôt dignement la revision de ce bel et utile commentaire biblique, de nouveau maintenant au complet dans ses quatre volumes.

REVUES

Rivista Cristiana

Janvier 1905.

U. Janni: Le problème de l'évangélisation en Italie. — *X.:* L'attitude du pasteur en face des difficultés du présent. — *G. Banchetti:* A propos d'élections politiques. — *G. Baye:* Une réforme au sein du catholicisme est-elle possible? — *P. Spemann:* Confessions d'un étudiant. — *E. Bozio:* Eclaircissements bibliques: Comment traduire Jean I, 9? — *L. Colani:* Revue du mois.

Février.

U. Janni: Le problème de l'évangélisation en Italie. — *G.-E. Meille:* Le christianisme social. — *G. Baye:* Une réforme au sein du catholicisme est-elle possible? — *E. Bosio:* Eclaircissements bibliques. — *L. Colani:* Revue du mois.

Mars.

G. Corradini: La congrégation hollandaise-allemande à Livourne. — *G. Rodio:* La formule paulinienne « en Jésus-Christ. » — *G. Banchetti:* Un fruit amer de la méthode actuelle d'évangélisation. — *J. Urquardt:* Martin Luther, musicien. — *E. Bosio:* Eclaircissements bibliques: la prière pour les morts. — *L. Colani:* Revue du mois.

Avril.

G. Baye: Une récente apologie catholique populaire. — *G.-E. Meille:* Histoire du christianisme social. — *O. Cocorda:* Qui est l'Antichrist? — *E. Bosio:* Eclaircissements bibliques: 2 Pierre I, 19. — La prière de Manassé. — *L. Colani:* Revue du mois.

Mai.

P. Geymonat: Convient-il — et comment — de réformer notre théologie? — *A. Meille:* La question de l'Eglise écossaise. — *G. Baye:* Une récente apologie catholique populaire. — *G.-E. Meille:* Histoire du christianisme social en Allemagne. — *E. Lessing:* Souvenir d'une visite artistique à la Chapelle des Espagnols à Sainte-Marie-Nouvelle. — *E. Bosio:* Eclaircissements bibliques: Un décalogue imaginaire. — *L. Colani:* Revue du mois.

Juin.

G. Luzzi: La vision du Christ. — *U. Janni:* La prière pour les défunts. — *Filopante:* L'évangélisation en Italie. — *O. Cocorda:* Qui est l'Antichrist? — *L. Colani:* Revue du mois.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Janvier 1905.

F. N.: L'immensité de la tâche pastorale. — *Völter:* Théodicée? — *Sattig:* Le sixième commandement (le septième, d'après la manière de compter des réformés). — *P. Drews:* Que nous enseigne l'histoire du pastorat évangélique? — *Aug. Teubner:* La vie d'un pasteur de campagne (Bauern-Hofprediger). — *Baumgarten:* Chronique (Etat et Eglise).

Février.

F. N.: Ennemis (du pasteur). — *M. Boy:* La Bible dans l'instruction des catéchumènes. — *J. Gottschick:* La textualité et questions homilétiques connexes. I. — *H. Köhler:* Eglise et démocratie sociale. — *Baumgarten:* Chronique (Mission et colonisation).

Mars.

Karl Aner: Y a-t-il des garanties pour la foi en Jésus? (Sermon sur Jean 9: 24, 25.) — *F. N.:* Nimbus. — *P. M.:* Extraits d'une lettre où l'auteur explique pourquoi il a remplacé dans sa paroisse l'étude biblique par la conférence. — *X.:* Paysans de Thuringe, I. Esquisses d'une paroisse décriée, par un pasteur de village. — *H. Gunkel:* Rectification (il s'agit d'un jugement hâtif porté par l'auteur dans son article de décembre, sur le professeur Winckler de Berlin). — *H. Koehler:* Eglise et démocratie sociale II. — *G. Traub:* Réponse à l'article précédent. — *Baumgarten:* Chronique ecclésiastique.

Avril.

F.-Ch. Baur: Allocution prononcée au Séminaire évangélique de théologie de Tubingue en automne 1857. — *F. N.:* Une fable. — *X.:* Paysans de Thuringue, II. — *Lentze:* Esprit ancien et esprit nouveau. Témoignages laïques sur la manière jusqu'ici coutumière de prêcher. — *Baumgarten:* Chronique (le cas Fischer).

Mai.

Ernst Böhme: Sermon de printemps. — *F. N.:* Ministère et vie. — *C. V.:* Comment j'ai fait supprimer les repas d'ensevelissement dans ma paroisse. — *Niebergall:* L'action sur l'âme en religion et dans l'enseignement. — *Maurer:* L'école rurale de développement, un moyen pour le pasteur d'agir sur la jeunesse. — *Gottschick:* La fidélité au texte et questions homilétiques semblables. II. — *Baumgarten:* Chronique (le cas Fischer).

Juin.

César: Sermon de fête (jubilé d'une œuvre sociale de campagne fondée par le pasteur Raiffeisen). — *F. N.:* Apparence et réa-

lité. — *Ihering :* Comment apprenons-nous à nos paroisses à connaître l'amour de Dieu? — *Wielandt :* Pas le texte, mais la vie. — *Baumgarten* : Chronique (questions confessionnelles).

Revue philosophique

Mars.

Kozlowski : La régularité universelle du devenir et les lois de la nature. — *Ch. Richet :* La paix et la guerre (2e et dernier article). — *G. Palante :* Amitié et socialité. — *F. Paulhan :* La beauté rationnelle, d'après M. P. Souriau.

Avril.

Adrien Naville : La primauté logique des jugements conditionnels. — *Jules Martin :* L'institution sociale (1er article). — *Dr Champeaux :* Essais de sociologie microbienne et cellulaire. – *J. Pérès :* Réalisme et idéalisme dans l'art. — *Hannequin* : Les philosophies médiévales, d'après M. Picavet.

Mai.

F. Paulhan : La moralité indirecte de l'art. — *Maldidier :* Les « réducteurs antagonistes » de Taine. — *Jules Martin* (abbé) : L'institution sociale (2e et dernier article). — *J. Segond :* Quelques publications récentes sur la morale.

Neue kirchliche Zeitschrift

Janvier 1905.

K. von Burger : Pour commencer l'année. — *Köberle :* La signification du pardon des péchés dans la piété de l'Ancien Testament. — *R. Seeberg :* Caractéristique de l'apôtre Jean. — *L. Ihmels:* Coup d'œil sur les travaux dogmatiques les plus récents I. (Rohnert et von Oettingen).

Février.

Ihmels: Coup d'œil sur les travaux dogmatiques les plus récents I (Fin.) — *Th. Zahn :* Nouvelles trouvailles concernant l'Eglise primitive, I. (Fragments d'un évangile perdu.) — *Sellin:* Le résultat des fouilles opérées dans les ruines de l'ancien Orient et surtout en Palestine, et leur importance pour la connaissance du développement de la religion d'Israël. — *K. Knocke:* Les témoignages de Jésus sur sa méthode d'enseignement en paraboles, Marc 4, 10-13.

Mars.

Th. Zahn : Nouvelles trouvailles concernant l'Eglise primitive, II (Nouvelles paroles de Jésus.) — *E. Kühl:* La conscience qu'avait

Jésus d'être Fils de Dieu, d'après Matt. 11, 27. — *W. Vollert:* L'enseignement religieux au gymnase. — *F. Blass:* Monarchie et anarchie dans l'Eglise. — *W. Caspari:* La place des premiers poètes chrétiens dans l'histoire de la littérature.

Avril.

Th. Zahn: Nouvelles trouvailles concernant l'Eglise primitive, III. (Un nouveau symbole de Jérôme.)— *W. Vollert:* L'instruction religieuse au gymnase. (Fin). — *Ihmels:* Coup d'œil sur les travaux dogmatiques les plus récents, II (Kaftan.) — *H. Grützmacher:* Que peut-on retirer des discussions de ces dernières années sur l'essence du christianisme ?

Mai.

R. Seeberg: Evangelium quadraginta dierum. — *Kinast:* La religiosité de Schiller. — *Hashagen:* Le culte de la déesse Raison pendant la première Révolution française. — *W. Caspari:* La place des premiers poètes chrétiens dans l'histoire de la littérature. 2. Grégoire de Nazianze et Apollinaire.

Juin.

Th. Zahn: Nouvelles trouvailles concernant l'Eglise primitive, fin. (Un fragment des Hypotyposes de Clément d'Alexandrie. Un ancien commentaire de Matthieu.) — *Hashagen:* Le culte de la déesse Raison pendant la première Révolution française. (Fin.) — *W. Caspari:* La place des premiers poètes chrétiens dans l'histoire de la littérature. (Fin.) — *Bönhoff:* L'exaucement de la prière de la *legio fulminatrix* est-il de l'histoire ou de la légende ? — *Meusel:* La religion préjahviste d'Israël était-elle un culte des ancêtres? Coup d'œil historique sur ce problème.

Juillet.

Ihmels: Coup d'œil sur le travail dogmatique contemporain, III. — *Meusel:* La religion préjahviste d'Israël était-elle un culte des ancêtres ? (Fin.) — *Nösgen:* Petite étude paulinienne sur Rom. 14: 17, 18. — *Rocholl:* Contre le courant.

Revue d'Histoire ecclésiastique (de Louvain).

N° 1. Janvier 1905.

Ferdinand Cavallera: Le « De Virginitate » de Basile d'Ancyre. *Fr. Pierre de Puniet:* Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien pour la tradition des évangiles, du symbole et de l'oraison dominicale. (A suivre.) — *G. Mollat:* Jean XXII (1316-1334) fut-il un avare? (Fin.) — *L. Willaert:* Négociations politico-

religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques (1598-1625). (A suivre.) — Comptes rendus. — Chronique. — Bibliographie.

N° 2. Avril.

J. Warichez : Le pasteur d'Hermas. Un nouveau manuscrit de l'ancienne version latine. — *L. Sallet :* Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret. (A suivre.) — *Dom P. de Puniet :* Les trois homélies catéchétiques du sacramentaire gélasien. (Suite et fin.) — *G. Mollat :* Les doléances du clergé de la province de Sens au concile de Vienne (1311-1312). — *Dom G. Morin :* De la besogne pour les jeunes. Sujets de travaux sur la littérature latine du moyen-âge. — Comptes rendus. — Chronique. — Bibliographie.

Theologische Studien und Kritiken

3e livraison.

Rothstein : Amos et sa place au sein du prophétisme israélite. — *Preuschen :* Contribution à la biographie d'Origène. — *Clemen :* Melanchtoniana. — *Berbig :* Contribution à l'histoire de la Réformation à Cobourg. — *Traub :* De la méthode en dogmatique. — *Jaspis :* Interprétation des passages Ex. 3, 21; 11, 2; 12, 35, 36. — *Margarethe Plath :* La lamentation sur Jérusalem dans le Nouveau Testament. — *Heitmüller :* Encore Sacrement et symbole dans le christianisme primitif. — Bulletin.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Tome XXVI, 1re livraison.

Erbes : Le martyrologe syrien et le cycle de Noël (Fin.) — *Dietterle :* Les Summae confessorum (Fin de la Ire partie.) — *Clemen :* La constitution ecclésiastique d'Elbogen, en 1522. — *Nestle :* Les origines du christianisme en Orient d'après le patriarche Timothée. — *Hellmann :* Le Codex Cusanus C. 14 nunc 27. — *Fiebig :* La « Disputatio contra scholasticam theologiam » de Luther. — *Berbig :* Les documents du couvent des franciscains de Cobourg relatifs à la Réformation. — *Clemen :* Contributions à l'histoire de la Réformation allemande. — *Schornbaum :* Contribution à l'histoire de la diète d'Augsbourg en 1530. — *Graebert :* Consilium en vue de la Diète convoquée à Spire en 1531. — *Dœbner :* Une lettre de Martin Luther récemment publiée. — *Gastrow :* Une nouvelle lettre de Herder écrite de Bückeburg.

LA RÉSURRECTION DE JÉSUS-CHRIST

EN FACE DE LA SCIENCE CONTEMPORAINE[1]

PAR

E. PETAVEL-OLLIFF

docteur en théologie.

A tous les points de vue, la résurrection de Jésus-Christ occupe une place à part parmi les autres miracles, une place unique dans l'histoire de l'humanité[2]. Les autres miracles n'ont plus pour nous qu'un intérêt rétrospectif. La résurrection de Jésus-Christ n'a rien perdu de l'importance souveraine que lui ont assignée les apôtres[3]. Ce miracle des miracles nous concerne personnellement puisqu'il est le prélude, le gage et les prémices de notre propre résurrection. Il est le plus grand fait de l'histoire ; il reste, avec la mort

[1] Rapport présenté aux *Conférences pastorales générales* de Paris, le 2 mai 1905.

[2] Sans cette résurrection, on n'expliquera jamais comment l'Eglise chrétienne a pu se fonder, quelques semaines après la crucifixion de Jésus, en face de la colline de Golgotha. Les autorités juives détestaient la mémoire du juste qu'elles avaient condamné à mort, le peuple de Jérusalem s'était déclaré solidaire de cet assassinat juridique, les disciples du Christ avaient été écrasés comme par un coup de massue. Tout d'un coup, ils se relèvent, prennent l'offensive et remportent, à Jérusalem même, d'éclatantes victoires. L'Eglise naissante, dissoute en Gethsémané, reprend vie. Sans la résurrection de Jésus, ce miracle psychologique resterait plus inexplicable que le miracle même de la résurrection. D'autre part, le miracle psychologique est un fait historiquement indéniable. La légèreté et la mauvaise foi pourraient seules en méconnaître l'importance.

[3] Actes IV, 33 ; XVII, 2, 3 ; Romains I, 4 ; 1 Corinthiens XV, 17 ; 1 Pierre I, 21, etc.

propitiatoire du Christ, le pivot de la prédication apostolique, un sceau divin sur la charte de notre salut, le granit sur lequel l'Eglise a été bâtie, la preuve suprême de l'intervention d'un Dieu personnel dans l'histoire de l'humanité. Comme l'a dit éloquemment le professeur Louis Thomas, « nier cette résurrection, ce serait arracher d'un corps plein de vie le cœur même qui le fait vivre[1]. »

En outre, la résurrection de Jésus-Christ diffère essentiellement des autres résurrections rapportées dans les écrits sacrés. Celles-ci n'étaient que momentanées, ceux qui en avaient bénéficié devaient bientôt mourir une seconde fois ; tandis que, ressuscité, « Jésus ne meurt plus et la mort n'a plus d'empire sur lui[2]. »

Enfin, entre tous les miracles bibliques, la résurrection de Jésus-Christ peut être considérée comme étant le plus indéniable. Je crois que tout homme qui voudra étudier sincèrement et à fond les faits relatifs à cette résurrection arrivera à se convaincre que Jésus est apparu à ses disciples le surlendemain de sa mort. Seules, les apparitions du Christ ont pu remplir les apôtres du courage intrépide avec lequel, sans l'emploi d'aucune arme charnelle, ils ont fondé l'Eglise, au milieu d'un monde aussi sceptique et plus hostile que le monde actuel.

Les récits relatifs à la résurrection de Jésus réclameront de notre part une attention proportionnée à l'importance extrême de cet événement. Il vaut certes la peine de savoir aussi exactement que possible quels ont été les caractères de ce phénomène extraordinaire. Des textes nous sont offerts qui racontent les expériences des premiers témoins, il faut les serrer de près pour en tirer si possible les données du problème.

Après un examen prolongé de ces documents, je suis de ceux qui affirment, quant à la Résurrection de Jésus-Christ, ce que la croyance traditionnelle admet touchant l'Ascension. On admet généralement, dans les milieux traditionnels, qu'à

[1] *La Résurrection de Jésus-Christ*, étude biblique. Genève, 1870.

[2] Romains VI, 9.

l'heure de l'ascension, le corps que l'on vit disparaître dans un nuage n'était plus le corps matériel qui fut suspendu à la croix du Calvaire, mais un corps transformé. Chacun se voit bien forcé de reconnaître que ce corps transformé, à son entrée dans le royaume céleste, ne possédait plus ni les organes de la nutrition, ni les organes respiratoires, ni ceux de la locomotion, ni chair, ni sang, ni nerfs, ni muscles, conformément à cette parole de l'apôtre : « La chair ni le sang ne peuvent hériter du royaume de Dieu. » L'examen attentif des textes fait supposer en outre, me semble-t-il, que cette métamorphose ou sublimation corporelle s'est opérée déjà au moment de la résurrection [1].

Les récits évangéliques ne disent rien d'une métamorphose qui aurait eu lieu à l'heure de l'ascension. Le corps que les disciples *virent monter* était celui-là même qui venait de se tenir au milieu d'eux. L'examen des textes va nous prouver que c'était déjà là le *corps spirituel et céleste* dont l'apôtre parle aux Corinthiens (1 Cor. XV, 40-49). Jésus avait hérité de sa mère un corps périssable [2]. Le corps humain du crucifié était un corps *ordinaire, terrestre et mortel ;* le corps du Ressuscité était *extraordinaire, céleste et immortel*. Pour l'apercevoir, certaines dispositions spirituelles étaient requises, et cela explique pourquoi Jésus n'est apparu qu'à ses disciples. Aucun ennemi, aucun incroyant, aucun indifférent même n'a pu constater sa présence. Une exception a été faite

[1] A l'appui de l'hypothèse qui retarde la transformation du corps de Jésus jusqu'au jour de l'ascension, on a cité cette parole adressée à Marie-Magdeleine : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore monté vers mon Père » (Jean XX, 17). Toutefois elle pourrait être paraphrasée comme suit : « Ne me touche pas et ne t'attarde pas auprès de moi, car je demeurerai encore quelque temps auprès de vous et tu auras d'autres occasions de me rencontrer. En attendant, hâte-toi de porter à mes disciples le message pressant dont tu es chargée. » D'ailleurs, le même jour, d'autres femmes avaient *touché* les pieds de Jésus (Mat. XXVIII, 9), ce qui fait tomber l'objection. La défense faite à Marie-Magdeleine se serait étendue à ces femmes-là si elle avait eu pour motif le fait que le corps de Jésus était en voie de transformation.

[2] Déjà sur la croix son sang se décompose, probablement par l'effet d'un anévrisme que les angoisses de la nuit de Gethsémané avaient pu provoquer. (Jean XIX, 34.)

en faveur du sceptique Thomas parce que, en dépit de ses doutes, il avait un ardent amour pour son Maître. C'est Thomas qui disait naguère : « Allons et mourons avec Jésus ! » Un tel amour renfermait bien un élément de foi [1].

Jésus ressuscité n'était visible que dans la mesure de l'amour qu'on avait pour lui. L'amour de Marie-Magdeleine pour Celui qui avait chassé d'elle sept démons était particulièrement intense. C'est sans doute pourquoi Jésus lui apparut tout d'abord. Plus tard, sur les rives du lac de Tibériade, Jean, le disciple bien-aimé, reconnaît son Maître avant tous les autres disciples. Seul, avant d'avoir vu le Ressuscité, il avait cru à sa résurrection (Jean XX, 8) [2].

Jean paraît être désigné dans la déclaration de Jésus : « Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru » (Jean XX, 29). Avant d'aborder l'étude des apparitions du Ressuscité, il sera intéressant de voir comment *un simple indice* a suffi pour convaincre celui que Jésus aimait. Efforçons-nous de suivre le chemin de sa pensée.

D'un caractère plus impulsif que Jean, Pierre entre le premier dans le sépulcre vide, il voit des linges *étendus* et un suaire *enroulé à part* [3]. Mais cette vue ne résout pas pour lui

[1] Ce sceptique était, en un sens, le plus croyant des apôtres puisqu'il fut le premier à offrir sa vie au service de son Maître (Jean XI, 16). Il finit par faire la profession de foi la plus explicite lorsqu'il déclara voir en Jésus la manifestation de Dieu lui-même (Jean XX, 28).

[2] Ces considérations répondent à la principale objection d'un article de la *Gazette de Lausanne* intitulé : *Le Synode de Vevey et le dogme de la Résurrection* (29 novembre 1904).

« Une perception, disait l'auteur de cet article, est une contrainte que nous subissons. Si le miracle est objet de perception, ses témoins furent matériellement contraints d'y croire. » Cette objection néglige le fait que, dans l'espèce, Jésus n'est apparu qu'à des croyants. S'ils ne croyaient pas encore spécialement à cette résurrection, les disciples désiraient ardemment avoir des raisons suffisantes d'y croire. Allant au devant de leurs vœux, cette résurrection ne les *contraignait* donc pas.

[3] Jean XX, 5. Voir *The risen Master*, par le Rev. H. Latham, Cambridge, 1901. — Les linges ne sont pas *épars*, traduction de Renan, ni nécessairement *gisant sur le sol*, mais préférablement *étendus* sur le lit de pierre où le cadavre avait été déposé. Le suaire enroulé semble avoir gardé la forme de la tête qu'il enveloppait et la place qu'il occupait au chevet du lit taillé dans le roc.

l'énigme posée par la disparition du corps de Jésus. Une glose de l'Evangile de Luc nous dit qu'il s'en retourna chez lui ne sachant que penser, θαυμάζων (Luc XXIV, 12). Jean entre à son tour dans le tombeau et son esprit plus pénétrant, aiguillonné par un amour plus intense, découvre bientôt la clef du mystère. Il entre, il voit, il croit. Le texte, d'une extrême concision, rappelle la parole célèbre du général romain : « Je vins, je vis, je vainquis. »

Le corps a disparu et Marie-Magdeleine a supposé un enlèvement (Jean XX, 2). Si un enlèvement a eu lieu, qui avait intérêt à le faire ? Seraient-ce des voleurs désireux de s'emparer du linceul de grand prix offert par l'opulent Joseph d'Arimathée[1] ? Mais le linceul, les linges, le suaire sont à leur place et les cent livres d'aromates n'ont pas non plus été enlevées. Fallait-il supposer des ennemis qui auraient voulu détruire le corps du Crucifié afin de faire mentir les prédictions de Jésus touchant sa résurrection ? Ces ennemis sont des Pharisiens ou des Sadducéens qui ont en horreur le contact d'un cadavre, ils le redoutent surtout à l'époque de la Pâque dont la fête se prolonge dans la semaine où l'on se trouve. En outre, une loi spéciale faisait envisager comme un sacrilège la violation d'une sépulture. D'ailleurs, Pharisiens et Sadducéens pouvaient se fier aux scellés apposés par eux et aux soldats romains responsables, sous peine de mort, des scellés et du cadavre confiés à leur vigilance. Restent les amis de Jésus qui auraient pu être tentés d'enlever son corps afin de faire croire à sa résurrection, mais lequel d'entre eux aurait été assez stupide pour s'imaginer que cette disparition suffirait pour faire admettre un tel miracle ? Eux aussi étaient religieusement soumis au code lévitique et, en tout cas, leur vénération pour leur Maître les aurait empêchés de dépouiller le corps de son linceul.

Ces trois hypothèses une fois écartées, Jean est conduit à

[1] Le terme grec *σινδὼν*, en sanscrit *sindhu*, en hébreu סָדִין, désigne un tissu de grande valeur. Le produit végétal qui servait à le fabriquer était importé de l'Inde ou de l'Egypte. Les cent livres de myrrhe et d'aloès apportées par Nicodème représentaient aussi une somme assez considérable.

en examiner une quatrième, celle d'une résurrection du prophète de Nazareth. L'apôtre a remarqué l'absence de toute odeur cadavéreuse. Les prédictions de Jésus lui reviennent à la mémoire, celle en particulier qu'il faisait la veille même de sa mort[1]. Jean se souvient aussi d'avoir été l'un des trois témoins de la Transfiguration, qui fut le prélude et le symbole d'une résurrection. La recommandation de Jésus tinte de nouveau à ses oreilles : « Ne parlez à personne de cette vision jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit ressuscité d'entre les morts. » Cette heure paraît être arrivée. Jean a foi aux déclarations de son Maître, il a recueilli les preuves réitérées de sa véracité et de sa puissance souveraine. Jésus a *pu* ressusciter et puisqu'il avait solennellement prédit cet événement pour « le troisième jour ; » il a *dû* ressusciter, car c'est aujourd'hui le troisième jour. Une prophétie d'Esaïe annonçait qu' « après avoir livré sa vie en sacrifice pour le péché, le serviteur de l'Eternel prolongerait ses jours[2]. » Jésus crucifié a été cette victime expiatoire et le sépulcre vide prouve qu'il en est sorti vivant. L'Eternel lui-même est intervenu pour l'accomplissement d'un de ces oracles. A ce moment, une vive lumière jaillit dans l'âme du disciple que Jésus aimait et avec la lumière une joie ineffable. Après tant de siècles écoulés, sa foi précoce devient un appui pour la nôtre.

Abordons maintenant les témoignages de ceux qui ont cru *après avoir vu* le Christ ressuscité.

L'étude des textes nous oblige à distinguer dans les apparitions de Jésus deux facteurs dont l'un est *objectif*, à savoir la présence d'un corps spirituel ; l'autre, *subjectif*, provient de l'idiosyncrasie des témoins[3].

Le concours de ces deux facteurs est bien évident en ce qui concerne les divers vêtements portés par le divin Ressuscité. Le dilemme se pose : ces vêtements avaient-ils été

[1] Marc VIII, 31 ; IX, 9, 31 ; XIV, 28, etc. ; Jean II, 19 ; XVI, 16, 19.

[2] Esaïe LIII, 10.

[3] Dans l'Evangile de Jean XII, 29 et dans le livres des Actes IX, 3-7 ; XXII, 9 ; XXVI, 13, d'autres phénomènes supra-normaux sont perçus de différentes manières.

tissés par la main des hommes ou bien étaient-ils d'origine surnaturelle? En admettant qu'ils étaient tissés par la main des hommes, peut-on supposer qu'ils aient été achetés ou empruntés? La pensée chrétienne repousse l'une et l'autre alternative. Si, au contraire, on répond que ces vêtements étaient d'origine céleste, il en résulte qu'ils n'offraient qu'une apparence de vêtements humains. D'où l'induction qui se présente: le corps du Ressuscité pouvait bien être aussi l'*apparence* d'un corps matériel tel que le nôtre ou tel que celui de Jésus avant sa crucifixion.

Pourtant, je repousse de toutes mes forces l'idée d'une pure et simple hallucination des apôtres. L'hallucination, en effet, est une erreur des sens en vertu de laquelle on croit voir, entendre, toucher, etc., des objets qui n'existent absolument que dans l'imagination de l'halluciné; je suis, au contraire, pleinement convaincu que les apôtres, témoins de la Résurrection de Jésus-Christ, avaient affaire à un objet extérieur, à savoir le corps spirituel de leur maître; mais à cet objet extérieur, ils prêtaient certains attributs qui étaient le produit de leur imagination. Allant d'un extrême à un autre, ils se sont figuré voir d'abord un spectre, puis un corps en tous points identique à celui qu'ils avaient connu précédemment, tandis qu'en réalité, il n'y avait ni spectre, ni corps terrestre, mais un « corps spirituel » et « céleste », suivant les expressions adoptées par l'apôtre Paul. L'apôtre enseigne effectivement que notre propre corps ressuscitera *corps spirituel, à l'image* de celui de Jésus-Christ, qui fut les *prémices* de la résurrection (1 Cor. XV, 20, 44, 46)[1].

Mais que faut-il entendre par un « corps spirituel »? Un

[1] Il est à regretter que, dans son *Apologie du christianisme*, M. le professeur Aloys Berthoud ait paru se rattacher au point de vue traditionnel de la résurrection d'un corps terrestre. Suivant cet auteur, c'est l'ascension qui, en métamorphosant le corps du divin Ressuscité, aurait « supprimé la cause » des apparitions. M. Berthoud a perdu de vue le fait d'une apparition dont l'apôtre Paul fut le témoin, quelques années plus tard et qu'il *assimile entièrement* à celles rapportées par les Evangiles (ὤφθη κἀμοί 1 Cor. XV, 8; cf. 1 Cor. IX, 1). Si donc il faut bien admettre que Paul a vu un corps céleste, il a dû en être de même des premiers disciples.

agent mystérieux qu'étudie la science moderne nous mettra sur la voie, c'est l'*électricité*, qui tient le milieu entre le monde matériel et le monde immatériel. Impondérable, elle est un fluide hypothétique. L'imagination s'élève facilement à l'idée d'un esprit qui se manifesterait par l'intermédiaire d'un fluide sinon identique, du moins analogue à l'électricité.

Plus encore que l'électricité, l'*éther* donne une idée de ce que peut être un corps spirituel, car on ne peut ni le voir, ni le toucher et néanmoins son existence, longtemps contestée, paraît avoir revêtu tous les caractères de la certitude scientifique.

Il y a plus, la science nouvelle en arrive à soutenir qu'en réalité la matière n'existe pas ou que du moins nous ne pouvons pas nous en faire une idée adéquate. Malgré la chimie et la physique, nous ne saisissons pas la matière. « A mesure que nous voulons la saisir, elle glisse entre nos doigts, et il n'en reste rien de solide, de précis, de nommable, » a dit M. Armand Sabatier, doyen de la faculté des sciences de Montpellier, dans sa *Philosophie de l'effort*. La matière se dérobant toujours, et l'énergie, par contre, s'imposant à tout moment, avec une irrésistible évidence, l'opinion s'est fait jour qu'après tout, il se pourrait bien que nous fussions dupes des apparences, que la réalité essentielle dans ce qui nous entoure fût non la matière, mais la force, la matière n'étant qu'une fiction, un produit de notre imagination. Ou encore que la matière ne serait qu'une forme, une apparence provisoire de l'énergie, comme le voulait Newton. Il n'est point surprenant qu'avec l'appui d'une autorité telle que celle d'un Newton, des physiciens modernes n'aient pas hésité à entrer dans cette voie. L'un d'eux s'y est même engagé tout récemment, d'une façon retentissante : c'est sir Oliver Lodge[1].

D'après ce savant, l'atome, qui passait pour indivisible, ne serait plus qu'une collection d'électrons ou monades électriques. Plus de matière, rien que de la force.

L'étude du radium semble confirmer l'hypothèse d'après

[1] *Romanes Lecture*. Henry Frowde, Londres 1903.

laquelle la matière serait faite d'électrons immatériels en constante agitation. Le radium est donc venu à son heure pour fortifier la doctrine nouvellement éclose qui considère la matière comme n'existant pas indépendamment de l'énergie[1].

La science la plus récente en reviendrait ainsi à l'hypothèse de Leibniz, suivant laquelle la matière se résout en forces actives, simples, inétendues, dites monades. Faraday, Boscovich, Kant, Cauchy, Renouvier, Pillon se sont déjà plus ou moins rapprochés de cette manière de voir.

De même que la télégraphie sans fil nous donne une idée du pouvoir télédynamique de la prière, la décomposition de l'atome matériel en monades électriques peut nous donner une idée de la nature d'un corps spirituel. On pourrait le définir, à ce point de vue scientifique, comme un mystérieux faisceau d'énergies fluidiformes, au service d'une volonté humaine. Tel était, semble-t-il, le corps ressuscité de Jésus communiquant avec ses premiers disciples (1 Cor. XV, 44, 45).

[1] Ces renseignements scientifiques sont empruntés à un article intitulé: *Qu'est-ce que la matière?* par Henry de Varigny. *Bibliothèque universelle.* Août 1904. On retrouve la même pensée fondamentale dans cette déclaration plus récente encore : « La masse de la matière paraît entièrement due à un phénomène électro-magnétique. » H. Pellat, *Revue scientifique*, 29 avril 1905. Dans une nouvelle étude M. le professeur Armand Sabatier est revenu sur le même sujet. « Rien, dit-il, ne nous permet d'affirmer qu'il n'existe pas de matière différente de celle que nous connaissons. C'est là ce qu'a fort bien affirmé Rücker, et cette assertion ne saurait être contredite. « Aucun argument, *a priori*, a-t-il dit dans son » discours présidentiel de l'Association britannique pour l'avancement des » sciences de 1901, aucun argument, *a priori*, ne se présente contre la possi- » bilité de l'existence de substances *quasi-matérielles*, différentes néanmoins de » la matière, aucun argument de ce genre ne peut exister. » Une matière plus subtile, moins matérielle que la matière actuelle, une matière inaltérable pourrait servir de support et de lien aux éléments de l'âme séparée du corps terrestre. C'est là une hypothèse dont j'ai soutenu la possibilité dans mon *Essai sur l'immortalité.* » Extrait d'une conférence intitulée: « Comment se fabriquent les âmes. » *Bulletin de l'Institut général psychologique.* N° 4, juillet-août 1904. Voir aussi le discours présidentiel du professeur G. H. Darwin, à l'ouverture du congrès de l'Association britannique pour l'avancement des sciences, dans la ville du Cap, le 15 août 1905.

Les récits évangéliques touchant la résurrection de Jésus-Christ sont si candides, si transparents, si honnêtes qu'en les étudiant de près, on peut y démêler les éléments subjectifs des apparitions dont il s'agit. Les expressions savantes de la pathologie moderne, telles que « obsession », « suggestion », « hypnotisation », étaient étrangères au vocabulaire des narrateurs, mais ceux-ci ne laissent pas d'employer des termes qui correspondent exactement à ces divers phénomènes. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner les textes à la loupe d'une philologie attentive.

Je citerai quelques exemples, en suivant autant que possible l'ordre chronologique des apparitions.

Premier tableau, apparition de Jésus ressuscité à Marie de Magdala (Jean XX, 11-18).

Marie voit Jésus qui était là debout, elle le considère, (θεωρεῖ, v. 14) et ne le reconnaît pas; elle le prend pour le jardinier de Joseph d'Arimathée; Jésus lui parle, elle ne reconnaît pas sa voix. Enfin Jésus l'appelle de son nom: « Marie! » Μαριάμ, sans doute avec un accent spécial; alors seulement Marie le reconnaît et s'écrie dans son dialecte galiléen, « Rabbounei » mon maître! Sa foi, son amour ont dessillé ses yeux.

Deuxième tableau. Les disciples d'Emmaüs (Luc XXIV, 13-35). Deux disciples de Jésus font en sa compagnie un chemin de plusieurs kilomètres[1] sans reconnaître ni les traits de son visage, ni son port, ni ses gestes, ni ses vêtements, ni sa voix, ils le prennent pour un pèlerin étranger à Jérusalem. Ils n'ont pas même remarqué les marques des clous à ses mains, non revêtues de gants. « Leurs yeux étaient retenus », ἐκρατοῦντο; en d'autres termes une force invincible les empêchait de bien voir. L'expression caractérise on ne peut mieux l'obsession. Un médecin moderne aurait dit qu'ils étaient *hypnotisés* ou *suggestionnés;* par qui? évidemment par le Christ lui-même. A la vue d'un geste fa-

[1] Tout ou partie de la distance qui séparait Jérusalem d'Emmaüs, soixante stades, soit environ onze kilomètres, le stade étant évalué à 180 mètres.

milier de Jésus, — qui, renversant les rôles, assume les fonctions du chef de famille, rompt le pain et le distribue, — les yeux des disciples s'ouvrent enfin, διηνοίχθησαν, ils reconnaissent Jésus, mais aussitôt il « devint invisible », ἄφαντος ἐγένετο (v. 31).

Troisième tableau. L'apparition aux apôtres (Luc XXIV, 33-43.)

Tout à coup, Jésus apparaît dans un local soigneusement fermé au verrou [1]. Troublés, épouvantés, les disciples croient voir un spectre. Jésus cherche à les rassurer en leur montrant les plaies de ses mains et de ses pieds. Le corps spirituel de Jésus était naturellement exempt de plaies, mais les apôtres n'auraient pas cru à une présence réelle, s'ils n'avaient vu ou cru voir la marque des clous. Cela même ne leur suffit pas, ils conservent encore des doutes, ἀπιστούντων αὐτῶν (XXIV, 41). Ils n'arrivent à la certitude qu'en voyant ou en croyant voir Jésus manger sous leurs yeux.

Personne ne supposera qu'un morceau de poisson fût nécessaire à la nutrition d'un corps glorifié [2]. Le but unique de Jésus était de convaincre ses disciples de la réalité de sa présence personnelle. Pour atteindre ce but, un appareil digestif n'était pas indispensable. Les disciples avaient affaire avec un corps spirituel qui revêtait ou qui dépouillait à volonté diverses apparences, en vertu du pouvoir que Jésus avait acquis de « s'assujettir toutes choses » (Philip. III, 21). Par le concours des deux facteurs mentionnés tout à l'heure, dont l'un est *objectif*, à savoir la présence du corps spirituel de Jésus, et le second *subjectif*, qui est la perception des

[1] Jean XX, 19. Il eût été oiseux de parler de « portes fermées par peur des Juifs, » si elles n'avaient pas été *verrouillées*.

[2] Le « rayon de miel » ne figure pas dans les meilleurs manuscrits. M. Alfred Porret, dans un article publié ici même en 1898, parle de « deux repas » que Jésus aurait faits après sa résurrection. Deux repas en quarante jours, c'est peu, et un morceau de poisson constitue à peine un repas. Quant à celui des disciples au bord du lac de Tibériade, il n'est pas dit ni même impliqué que Jésus y ait participé. Reste Actes X, 41, qui est peut-être une hyperbole familière pour spécifier de fréquentes entrevues.

apôtres, la certitude se produit et le but de l'apparition est atteint. Les apôtres y mettent du leur, comme on dit.

Nous-mêmes, quand nous contemplons la nature, nous y mettons du nôtre, les couleurs dont nous la parons n'existent que dans notre cerveau[1]. A tout instant, nos sens nous induisent en erreur. Qui osera reprocher au Créateur ces illusions innocentes et inoffensives dont nous sommes les jouets et faudra-il s'étonner que les apparitions d'un Ressuscité aient aussi donné lieu à quelques légères méprises?

Dira-t-on que si Jésus n'a pas matériellement mangé un morceau de poisson grillé en présence de ses disciples, il les induisait en erreur? La même objection pourrait être présentée relativement à ses entrevues avec Marie-Magdeleine et avec les disciples d'Emmaüs[2]. Il revêt tour à tour les apparences d'un jardinier et celles d'un visiteur étranger. A plusieurs reprises, il paraît *simuler*, mais il ne *trompe* pas, car il n'y a tromperie que lorsque la simulation a un but coupable. « Tromper », dit le dictionnaire de Bescherelle, « exprime quelque chose qui blesse la probité ou la fidélité. » Les apparitions du corps éthéré du Ressuscité avaient-elles un caractère *dolosif*, pour employer un terme de la jurisprudence humaine? Aucun juge impartial ne voudra l'affirmer. Les feintes de Jésus ne présentent pas le moindre élément de culpabilité. En prenant les dehors d'un jardinier ou d'un pèlerin, il usait d'une sage précaution dans le but unique de prévenir le trouble qu'aurait provoqué une vision subite chez une Marie-Magdeleine, et sa méthode avait un but pédagogique en ce qui concerne les disciples d'Emmaüs.

D'autre part, en se manifestant comme étant bien celui que les apôtres avaient connu avant la crucifixion, il voulait

[1] Nous voyons le soleil se lever, des montagnes bleues, et un bâton qui se brise dans l'eau, autant d'illusions d'optique. L'arc-en-ciel est une création de notre rétine.

[2] M. Albert Réville relève quatre feintes dans l'épisode des disciples d'Emmaüs. Jésus feint d'être un personnage inconnu, il prétend ignorer le sujet de l'entretien de ses interlocuteurs et l'histoire de Jésus de Nazareth, puis il fait semblant de vouloir aller plus loin.

avant tout consoler ses disciples et *faire constater l'identité de sa personne*[1]. Bientôt ses disciples comprirent que le corps éthéré de leur Maître ne comportait pas un retour à la vie commune. L'ascension eut lieu à l'heure où leur éducation sur ce point fut achevée.

Thomas a-t-il véritablement mis sa main dans une plaie béante au flanc du Rédempteur? Cela n'est pas spécifié. L'apparition à Thomas laissait, paraît-il, une place à l'exercice de la foi personnelle, puisque Jésus dit au témoin : « Ne sois pas incrédule, mais crois ! » (Jean XX, 27.) L'évidence n'était pas absolue, car on ne croit pas ce que l'on voit, on se borne à le constater[2].

Quatrième tableau. L'apparition sur les bords du lac de Tibériade (Jean XXI, 1-14).

Jésus se rend visible ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν à des personnes qui ne l'auraient pas aperçu sans sa volonté expresse. Il apparaît à une centaine de mètres de distance, deux cents coudées environ. Il parle à sept disciples qui sont sur une barque, aucun d'eux ne le reconnaît. La reconnaissance ne s'opère qu'après l'étonnement causé par une pêche miraculeuse due à l'instigation du mystérieux interlocuteur, cette pêche en ayant rappelé une autre de même nature[3].

Lorsque les sept disciples arrivent à se rendre compte que Jésus est auprès d'eux, ils voudraient encore lui demander si c'est bien lui-même qui est là présent, mais nul n'ose lui poser cette question : « Qui es-tu? » Quand on n'ose pas poser une question, c'est évidemment qu'on se la pose à soi-même et qu'on voudrait bien la formuler ; cette incertitude, si délicatement exprimée, n'est-elle pas encore une preuve que la scène se passe dans un domaine intermédiaire entre l'extase et la réalité ?

[1] « Voyez, dit-il, et constatez que je suis bien moi-même personnellement présent devant vous. » *Ἴδετε... ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτος.* Luc XXIV, 39. *Behold that it is I myself.* (Traduction de la Bible anglaise autorisée.)

[2] D'après une tradition rapportée par Clément d'Alexandrie, l'apôtre Jean aurait mis sa main dans le flanc percé du Christ et elle aurait rencontré le vide, *locum manui praebuisse.* Dindorf, III, p. 485.

[3] La pêche rapportée dans Luc V, 1-11.

Cinquième tableau. Dernière apparition en Galilée. (Mat. XXVIII, 16-20).

Les onze apôtres se rendent en Galilée sur la montagne que Jésus leur avait indiquée. « Ayant vu leur Maître, ils l'adorèrent, mais quelques-uns eurent des doutes » οἱ δὲ ἐδίστασαν, v. 17 [1]. Des doutes ? et pourtant ils avaient été mis au bénéfice d'apparitions antérieures. Un phénomène de suggestion peut seul impliquer certaines incertitudes dans un pareil moment.

Notons encore le passage du livre des Actes où il est dit que « Jésus donna, par l'Esprit saint, ses ordres aux apôtres qu'il avait choisis. » (I, 2.) Le Ressuscité parle *par le moyen* du Saint-Esprit ; le Saint-Esprit était son intermédiaire, son trucheman en quelque sorte (διὰ avec le génitif), le corps spirituel n'était donc qu'une apparence dont l'esprit se revêtait. C'est ainsi que nous lisons dans la première épître de Pierre, que « Jésus, après avoir été mis à mort quant à la chair, était revenu à la vie », — non quant à la chair, mais — « quant à l'esprit » θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, III, 18.

Dans le premier chapitre des Actes, il est ajouté que Jésus « s'était montré vivant aux apôtres et leur avait donné des preuves nombreuses de sa résurrection » ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις. Ces preuves mêmes prouvent qu'il n'y a pas eu évidence absolue ; personne ne cherche à prouver l'évidence.

Quelqu'un demandera ce qu'était devenu le corps matériel du Crucifié. De nouveau, je ferai remarquer que la même difficulté se pose, du point de vue traditionnel, à l'heure de l'ascension. On est bien contraint de supposer qu'alors, le corps du Christ, qui avait l'*air de monter* par delà les nuages, s'était dématérialisé. Volatilisation pour volatilisation, n'est-il pas plus simple de faire dater cette métamorphose du moment de la résurrection ? Du point de vue où je me place et, suivant une image employée par Paul, le corps spirituel σῶμα πνευματικόν du Ressuscité différait à bien des égards du corps primitif autant qu'un épi vert diffère d'un grain de

[1] L'excellent Ostervald, soutenant l'arche sainte, traduisait : « Ils l'adorèrent, même ceux qui avaient douté. »

blé ou qu'un chêne diffère d'un gland. Empruntant d'autres expressions du même apôtre, on peut se figurer que, par une espèce de combustion spontanée, ce qui était « périssable avait été *dévoré* ou *consumé* par la vie, » ἵνα καταποθῇ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς[1] (2 Cor. V, 4).

Sans doute le corps mortel de Jésus put être « transformé en un clin d'œil », comme le seront d'autres corps « au son de la dernière trompette[2]. » (1 Cor. XV, 52.)

Cette conception confirmerait aussi littéralement la déclaration de l'apôtre Pierre que le corps de Jésus « n'a pas été atteint par la corruption (Actes II, 27, 31) » Mais, dût-on l'écarter, ne pourrait-on pas aller jusqu'à dire que si même les ennemis de Jésus avaient fait disparaître le cadavre, comme M. Albert Réville le prétend, cette disparition n'aurait nullement rendu impossible une résurrection corporelle telle que nous pouvons la concevoir[3].

[1] « Comme l'intention de l'apôtre, évidente d'après 1 Cor. XV, 35-37, était de prouver l'identité *essentielle*, — sinon *substantielle*, — entre le corps actuel des élus et leur corps futur, cette conclusion ne pouvait raisonnablement sortir que de l'identité, — non substantielle mais essentielle, — présupposée entre le corps glorifié du Ressuscité et son corps terrestre. » — A. Gretillat, *Exposé de théologie systématique*, t. III, p. 446.

[2] Cette hypothèse servirait à expliquer l'enlèvement d'Hénoch et celui d'Elie, personne ne pouvant plus raisonnablement admettre que ces personnages aient conservé un corps terrestre. Comme il arrive parfois, un coup de foudre aurait réduit en cendres leur corps matériel et, au même instant, des témoins auraient eu la vision d'un corps spirituel et glorieux s'élevant dans les airs. Ce serait peut-être le point de départ de la prédiction de Paul relative à un enlèvement futur de l'Eglise.

[3] Suivant M Fulliquet, ce sont Joseph d'Arimathée et Nicodème qui, « la nuit du samedi au dimanche, auraient pris le corps de Jésus pour le transporter en une sépulture plus sûre et plus tranquille, à l'abri des violences de ses ennemis ou des maladroites dévotions de ses disciples. » *Le Miracle dans la Bible*, p. 442.

Mais on se demande quelle aurait pu être ensuite l'attitude de ces deux hommes de bien vis-à-vis de l'Eglise naissante, dont la résurrection de Jésus était la raison d'être et comment leur secret n'aurait pas transpiré. « Ou bien le corps est resté entre les mains des Juifs et il eût suffi de le montrer pour détromper les apôtres ; ou il est resté entre celles des apôtres, et toute illusion de leur part était impossible. » — F. Godet, *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean*, t. II, p. 664.

A l'heure de notre propre résurrection, nos cadavres réduits en poussière auront sans doute totalement disparu, cette perspective ne nous empêche nullement de croire que nous ressusciterons, pourquoi la résurrection du Prince de la vie n'aurait-elle pu s'opérer dans des circonstances analogues ?

Frédéric Godet, qui a combattu l'*hypothèse des visions*, présentée par M. A Réville en 1869, n'en a pas moins fait une place très considérable au côté subjectif des apparitions du Ressuscité : « Un corps glorifié, disait-il, n'est pas un corps ordinaire, il ne tombe pas sous les sens comme une pierre ou comme un morceau de bois ; il n'est perçu, sans doute, qu'autant qu'il se donne lui-même à percevoir[1]. »

Qu'est-ce à dire ? N'est-ce pas là précisément une forme de la *suggestion* et, au fond, la thèse même que je défends à cette heure ?

Ce point de vue a l'important avantage d'économiser les miracles, ce qui est un des postulats de l'apologétique. La foi contemple un miracle magnifique et unique : l'apparition aux disciples d'un corps spirituel, tandis que si l'on suppose la résurrection d'un corps identique à celui de la crucifixion on se voit obligé de multiplier indéfiniment les miracles. Ce corps que l'on dit matériel a dû traverser les murailles, se rendre tour à tour visible ou invisible, manger, digérer ou vivre sans nourriture, changer constamment de visage et de costume, dissimuler aux disciples d'Emmaüs les récentes cicatrices de ses mains et de ses pieds, porter des vêtements dont la nature reste problématique, se métamorphoser enfin à l'heure de l'ascension.

Autant de phénomènes contradictoires qui relèvent de deux mondes différents. L'apologétique traditionnelle a le grand tort de fermer les yeux sur ces difficultés ; il en résulte que ses affirmations ne sauraient convaincre certains sceptiques de bonne foi. Le récent volume de M. L. Schneller : *Courses d'apôtres*, relève de cette tendance. Il n'a garde de

[1] *L'hypothèse des visions*, réponse à M. A. Réville. Neuchâtel 1869, p. 39.

dire un mot sur la nature du corps du Ressuscité. Il ne peut donc édifier que les esprits déjà convaincus[1].

Ayant suffisamment relevé les caractères *subjectifs* de la résurrection de Jésus, je dois maintenant insister sur les caractères *objectifs* de ce grand miracle.

A plusieurs reprises et de plusieurs manières, Jésus ressuscité a donné à ses disciples les preuves indéniables de sa présence personnelle. Αὐτὸς ἔστη ἐν μέσῳ αὐτῶν « Il s'est tenu lui-même au milieu d'eux » (Luc XXIV, 36). Il fallait autant que cela pour fonder l'Eglise, mais il a suffi de cela. Cette présence visible était miraculeuse, mais sans impliquer une identité absolue entre le corps crucifié et le corps revivifié. Suivant l'expression employée par l'évêque Westcott, le corps immatériel du ressuscité est « l'anneau qui rattache l'un à l'autre le monde visible et le monde invisible, » encore fallait-il un élément de foi pour apercevoir cet anneau.

La personnalité du Maître bien-aimé résidait dans son corps *spirituel*. Qu'est-ce qui constitue une personnalité ? N'est-ce pas essentiellement une intelligence capable de connaître, de vouloir et d'aimer ? N'est-ce pas l'âme d'un homme plutôt que la chair et le sang ? Comme moyen de communication entre deux âmes, la chair et le sang ne sont pas toujours indispensables, il pourra suffire d'une matière très subtile.

[1] Ces lignes étaient écrites lorsque j'ai rencontré leur confirmation dans un article de M. J.-E. Néel qui s'exprime comme suit : « L'auteur (des *Courses d'apôtres*) ne paraît pas soupçonner, en tout cas n'aborde pas, les graves problèmes que soulève la résurrection de Jésus-Christ, à laquelle nous croyons fermement pour notre part, mais dont nous ne pouvons méconnaître les difficultés. Il y a là tout un ensemble de questions critiques, historiques, dogmatiques, dont la solution est délicate autant que mal aisée.... Enfin la nature du corps de Christ après sa sortie du tombeau ne fait pas l'objet d'une étude approfondie. » *Annales de bibliographie théologique*, mars 1905. Une critique de M. El. Peloux constate les mêmes lacunes : « Il y a là des pages pleines de fraîcheur, de poésie et aussi de saine érudition et de piété.... En matière théologique, l'auteur est moins heureux et ses arguments sont moins solides. Ceux en faveur de la Résurrection du Sauveur manquent d'une rigueur suffisante.... J'en dis autant de ses explications sur l'Ascension et sur les miracles des apôtres. » *Christianisme au vingtième siècle*, 13 avril 1905.

Vous possédez, au delà de l'océan, tel ami intime que vous n'avez jamais vu, mais pendant vingt années peut-être vous avez correspondu avec lui sur des sujets de philosophie religieuse. Ses lettres vous ont révélé sa personnalité et vous ont fait communier avec elle, tellement qu'elle palpite en quelque sorte dans ces feuilles de papier. Le corps spirituel de Jésus était plus qu'une lettre palpitante d'émotion, celui qui en était revêtu communiquait avec ses disciples dans un langage qui, loin d'être l'écho de leurs propres pensées, les contredisait sur les points qu'ils avaient le plus à cœur, preuve que *lui-même* était bien là.

Ce sera ma réponse à M. Albert Réville, qui refuse d'aborder le point de vue que je soutiens après plusieurs devanciers. Il demande à quoi l'on reconnaît la différence entre la vision purement subjective et la vision provoquée par une action surnaturelle venant du monde supérieur. « On en pourrait dire autant du rêve, » dit-il [1]. Ce qui prouve, à mes yeux, que la résurrection de Jésus-Christ n'a pas été un « rêve », c'est le fait qu'elle a renversé tous les rêves des apôtres. Elle n'a pas été un phénomène d'hallucination, car on peut poser en principe qu'une hallucination s'oriente naturellement dans la direction des inclinations spéciales du sujet halluciné, de ses croyances, de ses préjugés, en un mot de sa mentalité, tandis qu'au contraire les apparitions de Jésus ont transformé de fond en comble la mentalité des apôtres.

Un règne temporel du Messie juif était pour les apôtres une idée fixe. A la veille de la mort de leur Maître, et en dépit des prédictions relatives à cette mort prochaine, ils se disputaient encore sur la place qu'ils occuperaient à la cour du monarque de leurs rêves. En bons patriotes israélites, ce qu'ils désiraient le plus au monde, c'était le relèvement du trône de David. L'unique question posée, d'un commun accord, par eux à Jésus ressuscité résume toutes leurs impatientes aspirations : « Seigneur, est-ce maintenant que tu vas

[1] *Jésus de Nazareth*, tome II, p. 473.

rétablir le royaume d'Israël ? » ce royaume où les apôtres devaient occuper douze trônes, suivant une promesse de Jésus que les bénéficiaires n'avaient eu garde d'oublier. Jésus ressuscité leur oppose une fin de non-recevoir, il les renvoie à une époque indéterminée, autant dire qu'il anéantit leurs espérances terrestres. Si la nature même des apparitions du Messie ressuscité et si les paroles qui lui sont attribuées sont diamétralement contraires à l'orientation de la mentalité des disciples, n'est-ce pas la preuve indubitable que la suggestion d'une tierce personne est intervenue, et qui pourrait être cette tierce personne sinon Jésus lui-même ?

La résurrection de Jésus-Christ ne saurait donc être le produit d'une extase des disciples, comme le voudrait M. Réville. Elle ne saurait être l'effet de leur imagination puisqu'ils s'obstinaient à la traiter de chimérique et d'absurde λῆρος[1] et puisque, mis, malgré eux, en face du Ressuscité, ils jouent à son égard le rôle de spectateurs ahuris. Ils ne le font pas parler, puisque tous ses discours sont aux antipodes de leur propre point de vue. Avouez plutôt qu'un plus puissant qu'eux, réellement présent au milieu d'eux, a substitué ses pensées aux leurs[2].

Les disciples étaient presque désespérés, leur Maître vient donner le dernier coup à leurs suprêmes ambitions et voilà ces brebis effarées qui deviennent des lions. Au point de vue psychologique, rien n'expliquera un si étrange phénomène, rien sinon le fait d'une résurrection objective du Crucifié. Comme l'a dit le philosophe Hume, l'hypothèse de la fausseté du miracle attesté par de tels apôtres serait bien plus incroyable que le miracle lui-même. M. Albert Réville l'a explicitement reconnu, en disant que rien n'ébranle la certi-

[1] Baliverne, Luc XXIV, 11.

[2] C'est-à-dire qu'il les a *suggestionnés*. Il est bien regrettable cependant que ce terme ait été accaparé par des hommes qui n'ont eu, dans l'exercice de leurs facultés supra-normales, que des préoccupations égoïstes. C'est ainsi que, par un abus de langage, le terme de *socialisme* a fini par signifier, d'après certains dictionnaires, l'abolition de la propriété personnelle, c'est-à-dire l'impudente légalisation d'une spoliation universelle.

tude de ce fait incontestable : « les disciples de la première heure crurent à la résurrection corporelle de Jésus crucifié [1]. »

M. Réville parle des disciples de la première heure, il aurait pu mentionner aussi les disciples de la deuxième heure qui, pendant toute leur vie, maintinrent, sans une défaillance et à travers mille persécutions, un témoignage identique à celui de la première heure. Si la moindre défaillance s'était produite, on peut se figurer la furie avec laquelle un monde hostile en aurait profité pour discréditer l'Evangile. Le flot de l'incrédulité aurait pénétré par cette fissure et démoli la digue élevée par le témoignage des apôtres.

Voyons, monsieur Albert Réville, un bon mouvement ! Tandis que vous êtes sur le chemin des aveux, faites encore un pas ! Reconnaissez que les discours du Ressuscité étaient bien aux antipodes de l'inclination naturelle des témoins de ces apparitions et que, par conséquent, tout n'était pas *subjectif* dans les extases attribuées aux premiers disciples. D'où venait l'élément *objectif*, qui demeure insoluble au fond de votre creuset, sinon d'une présence réelle et personnelle de Jésus lui-même ? Eh quoi ! trouveriez-vous incroyable que le Père céleste ait conféré à son Fils bien-aimé, après son sanglant sacrifice, le pouvoir de se manifester à ses disciples demeurés orphelins ici-bas ? Si, loin d'être inadmissible, cette conclusion s'impose à l'exclusion de toute autre, tirez-la vous-même, endossez-la ouvertement, et nous pourrons désormais unir d'un commun accord nos cœurs et nos forces en vue de la proclamation d'un même Evangile fondamental. Il n'y aurait certes pas trop de notre entente pour sauver un monde qui s'effondre, sous nos yeux, faute d'un espoir solide

[1] *Jésus de Nazareth*, tome II, p. 452. De même, M. le professeur Fornerod de l'Université de Lausanne : « Les apparitions comme faits sont hors de contestation. » (*La vie chrétienne et le surnaturel*, conférence faite à la Salle centrale, à Lausanne, le 22 mars 1898.) Strauss avait eu le bon sens d'accorder que sans la foi des apôtres à la résurrection de Jésus-Christ l'Eglise ne serait jamais née. M. le professeur Furrer, de Zurich, a fait un pas de plus. Il a déclaré que « la foi des disciples au Christ ressuscité ne saurait s'expliquer par de simples visions ; Jésus-Christ vivant leur est réellement apparu. » (*Conférences sur l'avenir de la religion.*)

et d'une synthèse doctrinale à laquelle il puisse se rattacher.

Ici, semble-t-il, doit se faire le partage des eaux entre la foi et l'incrédulité. Sortons enfin des équivoques. Si les récits relatifs à la résurrection de Jésus-Christ ne sont en somme qu'un pur produit de l'imagination morbide des disciples, le Christ n'est pas vraiment ressuscité, la foi en cette résurrection est un leurre. L'Evangile primitif n'a été qu'une touchante rêverie. Les cinq cents témoins dont parle saint Paul étaient tous névropathes comme un seul homme, les onze apôtres furent tous des hallucinés, y compris le sceptique Thomas ! Et nous qui croyons après eux et comme eux à l'objectivité des apparitions du Christ, nons ne serions que des simples d'esprit. A ce compte-là, il n'y a plus d'intimité possible entre vous, protestants libéraux, et nous, disciples attardés de l'enseignement apostolique ; une séparation à l'amiable s'impose. Vous pourrez fonder à votre aise une société de philosophie morale et même religieuse, et reprendre les arguments ruinés du philosophe Cousin en faveur d'une prétendue immortalité indéfectible de l'âme humaine, les disciples du Nouveau Testament resteront des théistes chrétiens, des croyants, les témoins dans le monde de celui « qui a été déclaré avec puissance Fils de Dieu par sa résurrection d'entre les morts, Jésus-Christ, notre Seigneur. » Notre étude s'achève sur une note de conviction rationnelle, ferme, nette et joyeuse.

Les conclusions auxquelles j'ai été conduit se rapprochent de celles du professeur Bovon dans sa *Dogmatique chrétienne :* « La seule solution consiste à admettre, dit-il, que, sans avoir conservé son corps terrestre, Christ en prenait à certains moments une apparence pour établir qu'il était véritablement ressuscité[1]. »

Le théologien lausannois ne fait que prolonger les lignes tracées par l'exégèse de Calvin. Le grand dogmaticien Richard Rothe, le philosophe C.-H. Weisse, le professeur Keim, le professeur Kahn de Leipzig, l'évêque Westcott, M. Charles

[1] Tome II, p. 471.

Babut; plus récemment, le chanoine Henson et le Rev. A.-W. Hutton se sont placés au même point de vue[1].

On en peut dire autant de M. le doyen Edmond Stapfer, dont M. Jean de Vismes a résumé la pensée en ces termes : « L'Eglise est née de la certitude de la résurrection attestée par les apôtres. Il faut donc ou bien croire que l'action morale la plus grande qui ait été exercée dans le monde repose sur le mensonge ou l'illusion, ou sur la combinaison des deux, ou bien il faut admettre qu'il y a eu là une intervention réelle et créatrice de Dieu, un miracle par lequel les premiers croyants ont été rendus certains que Jésus était ressuscité et que c'était bien lui en personne qui s'approchait d'eux et leur parlait lorsqu'il leur semblait, en effet, le voir, l'entendre et le toucher.... De la nature du corps du Ressuscité, nous ne savons rien.... Il nous suffira de savoir que Jésus-Christ a été vivifié dans son esprit et que l'esprit est, de droit, maître de la matière, pour comprendre qu'il ait pu approprier aux natures diverses de ceux avec lesquels il avait affaire, les preuves qu'il leur a données à chacun[2]. »

[1] *Hibbert Journal*, avril 1904. — L'évêque Westcott disait que, « tandis que dans notre vie terrestre l'esprit se manifeste par le moyen du corps, au contraire, dans les apparitions du Christ ressuscité, c'est par le moyen de l'esprit que le corps se manifeste. » *Revelation of the risen Lord*, p. 8. De même le Dr A. Robertson, évêque d'Exeter et le Rev. J.-H. Skrine, dans son étude intitulée : *Personality and Body. Contemporary Review*, décembre 1904. L'évêque Robertson parle des manifestations « supra-terrestres d'un corps supra-terrestre, semblable au corps crucifié mais non absolument identique. » *Critical Questions*. Brown, Langham and Co. Londres 1903.

Le Rév. Hutton relève le fait que les dernières investigations de la science touchant les éléments constitutifs de la matière nous permettent d'admettre la possibilité des apparitions du Christ ressuscité. Un savant moderne peut croire avec une entière bonne foi à cette transformation d'un corps matériel en un corps spirituel. Dans un seul passage des Evangiles, il est fait mention d'une nourriture matérielle dont ce corps spirituel aurait fait usage, mais on peut supposer ici l'introduction tardive d'un détail d'origine légendaire. L'auteur ajoute qu'en vue de sauver la foi aux miracles et aux doctrines vitales du christianisme, il faut absolument réduire ces miracles et ces doctrines au *minimum indispensable*, faire la part du feu et bannir enfin les superfétations de la croyance traditionnelle. *The Contemporary Review*, p. 558, April 1905.

[2] *Le Christianisme au dix-neuvième siècle*, 3 juin 1898.

J'en reviens maintenant à une définition du miracle biblique formulée dans une précédente occasion[1] : *Un miracle est un phénomène extraordinaire, inexplicable ou plutôt inexpliqué, que les témoins ou les narrateurs envisagent comme étant d'origine surnaturelle et comme devant accréditer telle doctrine ou tel individu.*

La résurrection de Jésus-Christ me paraît rentrer dans cette définition, mais ici, plus que dans tout autre miracle, l'impression *subjective* correspond à une réalité *objective;* mis en possession d'un organisme spirituel, Jésus a reçu du Père le privilège unique de *se manifester* à certaines personnes, quarante jours durant, après sa mort (Actes X, 40).

Ces manifestations posthumes du Christ occupent une place sans égale dans l'histoire de l'humanité, elles ont une valeur et une portée incalculables. En outre, plus qu'il ne l'avait jamais fait durant son ministère, Jésus use, à ce moment-là, d'un incomparable pouvoir de *suggestion.* Ici encore, il n'y a pas miracle absolu et contraire aux lois naturelles, puisque les philosophes spiritualistes de tous les temps et de tous les pays ont admis l'existence d'un principe personnel qui survit à la mort physique de l'être humain, et puisque l'on ne saurait se représenter ce principe personnel sans un organisme quelconque[2]. Le corps spirituel de Jésus n'est que la glorification d'un tel organisme. D'autre part, le pouvoir de *suggestion* fait partie de certains attributs mystérieux de la nature humaine au même titre que, par exemple, le sens de l'orientation chez les pigeons voyageurs[3].

A titre de conclusions pratiques, j'indiquerai brièvement

[1] *Etude apologétique sur les miracles du Nouveau Testament*, présentée par l'auteur de ce rapport, le 19 décembre 1904, à la *Société vaudoise de théologie.*

[2] « D'après les spirites, le *périsprit* est une enveloppe fluidique qui sert de lien entre le corps et l'esprit. Après la mort, le périsprit constitue pour l'esprit une sorte de corps éthéré, qui lui permet de se manifester aux vivants. » *Nouveau Larousse illustré.* Les évocations spiritistes ne sont pourtant pas comparables au merveilleux phénomène, unique en son genre, du corps spirituel de Jésus-Christ.

[3] Feu le Dr Temple, archevêque de Canterbury, est allé encore plus loin : « Il est fort possible, disait-il, qu'au point de vue scientifique, la résurrection de Jésus-Christ n'ait pas été un miracle. Elle a anticipé sur la résurrection universelle ;

quelle peut être, pour l'apologétique, pour la prédication et pour l'évangélisation, l'immense utilité du point de vue dont il s'agit.

Puisque la résurrection d'un corps matériel est pour un si grand nombre d'hommes une pierre de scandale et puisque, d'autre part, les plus grands savants de notre époque se trouvent dans l'impossibilité de donner une définition de la matière, rien ne peut nous obliger à nous servir d'un terme ambigu et indéfinissable. Il devra nous suffire d'affirmer, après les apôtres, que Jésus a reçu du Père tout-puissant le pouvoir de se rendre visible après sa mort à plusieurs centaines de disciples, que sa personnalité était présente sous ces apparitions et qu'elles avaient été prédites par lui. Que l'on admette seulement ces faits fondamentaux, aussitôt l'Evangile du salut se trouvera confirmé. Jésus deviendra le prophète accrédité, dont le message revêt un caractère d'autorité souveraine. Celui qui reçoit ainsi Jésus reçoit Dieu lui-même et, avec Dieu, l'assurance intime du pardon de ses péchés et d'une vie éternelle. Celui qui ne reçoit pas Jésus comme Sauveur est menacé de le retrouver un jour comme son Juge. En présence d'un tel résultat, que devient la question de la nature des atomes dont le corps spirituel du Christ ressuscité était ou n'était pas composé? Etaient-ils matériels ou immatériels? Cette question passe à l'arrière-plan. Laissons-la donc à sa place, c'est-à-dire dans les laboratoires de la science. Courons au but suprême qui est le salut des âmes périssables et périssantes, par l'enseignement des vérités les plus dignes de foi et les plus importantes.

La lecture de ce rapport a été suivie d'un entretien. M. le pasteur G. Appia a émis l'idée que le corps ressuscité du Christ, étant de nature divine, pénètre le monde et enfante des âmes à Dieu. D'après M. Cordey, la victoire sur la mort

quand cette résurrection aura lieu, on découvrira peut-être qu'elle aura été l'effet naturel de lois cosmiques et physiologiques à nous inconnues. » *Bampton Lectures.*

n'est pas suffisamment mise en lumière par l'hypothèse d'une métamorphose du corps de Jésus-Christ. Du moment qu'on croit à l'intervention de Dieu, on n'aura pas de peine à admettre qu'il a pu vivifier et faire agir le cadavre déposé dans le tombeau. Enfin M. Théodore Monod a fait acte d'adhésion au point de vue présenté, mais il n'y a pas eu d'objection ni de discussion proprement dites.

D'autre part, M. Wabnitz, professeur à la Faculté protestante de Montauban, a publié tout récemment un volume renfermant plus de cent pages relatives à la résurrection de Jésus-Christ. Ce volume fait partie d'une *Histoire de la vie de Jésus* par le même auteur. M. Wabnitz défend l'opinion traditionnelle touchant la nature du corps du Ressuscité ; mon étude ne serait pas complète si je ne m'efforçais pas de réfuter ici les objections de l'honorable professeur.

Suivant M. Wabnitz, le corps du Ressuscité fut de tout point identique à son corps crucifié. Jésus serait sorti du tombeau « enveloppé de son linceul comme d'un manteau rabattu sur la tête à la mode orientale ; il ne pouvait être, sans doute, vu du visage, » cela servirait à expliquer pourquoi Marie-Magdeleine ne le reconnaît pas. Si les disciples d'Emmaüs ne le reconnaissent pas non plus, « ce n'est nullement parce que son aspect est changé ou à cause de ses vêtements, mais uniquement parce que les deux disciples sont empêchés de le reconnaître, par une cause inconnue extra-naturelle. Leurs yeux sont retenus, dominés par cette cause-là.» On est un peu surpris de voir que M. Wabnitz parle de plusieurs « vêtements », alors que, d'après lui, Jésus était exclusivement vêtu d'un linceul ; on est surpris également de constater qu'il n'entrevoit aucune explication de cette force inconnue qui retenait les yeux des deux disciples [1]. M. Wabnitz dit encore que « nous ne pouvons pas nous représenter un corps palpable, en chair et en os, pénétrant dans une chambre haute, les portes fermées. Ces portes ont pu s'ou-

[1] Pourtant, à la page suivante, M. Wabnitz confesse « que leurs yeux s'ouvrirent, grâce à la volonté de Jésus ; » donc, en d'autres termes, par l'effet d'une *suggestion*.

vrir et se refermer pour laisser entrer Jésus, et c'est ainsi qu'il a pu se trouver subitement au milieu de ses apôtres. Le miracle a été l'ouverture des portes, grâce à la volonté du Ressuscité. Mais où Jésus a-t-il pu séjourner ? « Peut-être chez ses amis de Béthanie. » Enfin, au moment de l'Ascension, le corps en chair et en os s'est transformé pour devenir « corps spirituel. »

Reprenons une à une ces affirmations. Est-il vraiment possible de se figurer le divin Ressuscité, avec ses cinq plaies béantes, n'ayant pour tout vêtement qu'un linceul ensanglanté, privé de coiffure et de chaussure, parcourant le pays, puis élisant domicile chez ses amis de Béthanie, au risque de provoquer des rassemblements de visiteurs importuns. Il semble que cette conception se heurte à plusieurs impossibilités. M. Wabnitz insiste sur le fait que Jésus aurait emporté son linceul, mais il est permis d'admettre que le linceul faisait partie des linges restés dans le sépulcre (Jean XX, 5, 6.). Le terme employé ὀθόνια peut désigner entre autres le linceul, qui n'était qu'un *linge* plus grand que les autres[1]. M. Wabnitz traduit ce mot par *bandelettes*, mais l'écrivain sacré avait à sa disposition, pour mentionner des bandelettes, le vocable κειρία dont il s'était servi dans le récit de la résurrection de Lazare. Ensuite Marie-Magdeleine, qui considère Jésus, le prend pour un jardinier ; les jardiniers se sont-ils jamais vêtus d'un linceul ? Les disciples d'Emmaüs prennent Jésus pour un étranger ; les étrangers les plus étranges ont-ils jamais adopté un semblable costume ? Se figure-t-on Jésus faisant « à pied » le trajet de Jérusalem en Galilée et de la Galilée à Jérusalem en conservant toujours le même et unique vêtement[2] ? L'auteur invoque le fait du jeune homme qui suivit Jésus au moment où on venait de le saisir, dans le jardin de Gethsémané (Marc XIV, 51). Ce jeune homme, dit M. Wabnitz, était lui aussi couvert d'un « lin-

[1] La Vulgate traduit : *linteis*, *linteamina*, toiles de lin, linges. (Jean XIX, 40, XX, 5-7 ; Luc XXIV, 12). Au singulier, avec l'article, τὸ ὀθόνιον, le linceul, *Pollux*.

[2] M. Wabnitz ne met pas en avant l'hypothèse de vêtements achetés ou empruntés, hypothèse qui répugne au sentiment chrétien.

ceul ». Je réponds que, si l'on admet l'hypothèse très probable que le jardin dont il s'agit était une propriété particulière, on comprendra facilement que, réveillé en sursaut au milieu de la nuit par les voix des envahisseurs, un des propriétaires a pu se couvrir à la hâte d'un « drap de lit » et quitter la maison d'habitation en vue de protester contre une violation de domicile[1].

Autre difficulté. Dans ses nombreuses pérégrinations, le Ressuscité aurait inévitablement rencontré des centaines de personnes amies, ennemies ou indifférentes. Du point de vue traditionnel, sera-t-il possible de se représenter l'attitude de Jésus à l'égard de ces personnes-là? Les évangélisera-t-il ou ne les évangélisera-t-il pas? S'il les évangélise, pourra-t-il garder son incognito? et s'il ne l'a pas gardé, comment se fait-il que l'on n'ait pas conservé le moindre vestige de tant d'entretiens du plus haut intérêt? Comprendrait-on qu'il eût gardé le silence ou encore qu'il possédât, comme le fabuleux Gygès, le pouvoir de se rendre invisible? En ce cas, on supposerait un corps « transformé » et l'on concéderait par le fait précisément ce que l'on conteste d'autre part.

C'est encore par une opération magique que Jésus aurait ouvert les portes verrouillées de la maison où ses disciples étaient rassemblés. Miracle pour miracle, le miracle unique d'un corps glorifié qui ne connaît aucun obstacle matériel n'est-il pas plus digne de la majesté souveraine du Christ ressuscité? Jésus disparaît aussitôt après avoir été reconnu par les disciples d'Emmaüs. M. Wabnitz ne voit pas autre chose dans cette disparition qu'un « départ subit », toutefois l'expression ἄφαντος ἐγένετο « il devint invisible » paraîtrait peu naturelle. L'a-t-on jamais employée dans le sens indiqué?

Cinq ans plus tard, Jésus apparaît à Paul sur le chemin de Damas et, comme je l'ai dit, l'apôtre emploie, en parlant de

[1] Voir dans le *Chrétien évangélique* du 20 mai 1888 l'article intitulé : « Le domaine de Gethsémané. » Suivant M. Wabnitz (p. 156 du volume mentionné plus haut), Marc, l'auteur de l'Evangile qui raconte cet incident, aurait été le héros anonyme de cette aventure et le fils du propriétaire de Gethsémané. L'hypothèse du *drap de lit* se trouverait ainsi implicitement confirmée.

cette apparition, l'expression même dont il use à l'égard des entrevues rapportées dans les Evangiles, ὤφθη κάμοί (1 Cor. XV, 8). M. Wabnitz accorde que Paul vit alors un « corps glorifié », l'assimilation absolue que l'apôtre établit entre sa vision et celles des premiers disciples nous a conduit à admettre qu'ils virent, eux aussi, un *corps spirituel.*

A titre d'« argument capital » contre l'hypothése des *visions objectives,* M. Wabnitz invoque le terme de *résurrection* généralement employé dans le Nouveau Testament pour spécifier le miracle qui a donné lieu à ces visions. « La résurrection, dit-il, était, pour tout Juif, une sortie du tombeau d'un mort ou des morts avec leur corps terrestre, » et telle aurait été aussi la conception de Jésus et de ses apôtres. L'honorable professeur de Montauban ne paraît pas tenir suffisamment compte des textes qui prouvent que Jésus et ses disciples ont singulièrement modifié la conception juive sur ce point comme sur beaucoup d'autres. D'abord Jésus enseigne que « ceux qui seront jugés dignes de participer au monde à venir et à la résurrection d'entre les morts » ressusciteront avec des corps angéliques ὡς ἄγγελοι ou ἰσάγγελοι. Il n'y aura plus de mariage, et M. Wabnitz admet lui-même que les corps seront alors « transformés ». Comprend-on pourquoi le glorieux précurseur de la résurrection générale n'aurait pas été mis au bénéfice de cette transfiguration ? (Comp. Mat. XVII, 2.)

L'apôtre Paul a eu soin de nous informer que le corps ressuscité différera du corps actuel autant que l'épi diffère de la semence jetée dans le sillon. Il ne faut donc pas que le terme de « résurrection » ou de « relèvement » nous donne le change, ce serait l'erreur d'un littéralisme abusif, de ce littéralisme qui servit, qui sert encore de prétexte à l'incrédulité des Juifs touchant leur Messie. Si Jésus a prédit qu'au dernier jour les morts sortiraient de « leurs tombeaux », ce ne peut être qu'une manière de parler, puisque des multitudes de morts n'auront point eu de « tombeaux. » Jésus a employé le vocabulaire de ses auditeurs. Comme on l'a dit, il a pris ses couleurs sur la palette des rabbins ; il a parlé

d'un « relèvement » des corps parce que c'était là une image forte et populaire en même temps que le symbole suffisamment adéquat de ce que l'apôtre des Gentils, s'adressant à des Grecs, appelait le « corps spirituel », pour désigner la survivance d'une personnalité revêtue d'un nouvel organisme. Quant à la nature de ce futur organisme, il est clair qu'elle sera le produit d'une métamorphose.

J'ai désiré prévenir certaines objections. Le point de vue que M. le professeur Wabnitz a défendu avec une érudition et un courage remarquables ne m'a pas paru soutenable. Au lecteur maintenant de prononcer son verdict. Plusieurs théologiens ont adopté un moyen terme en supposant que, durant quarante jours, le corps du divin Ressuscité fut en voie de transformation, mais ils n'ont pas même essayé de nous dire quels pouvaient être les caractères et les phases de cette transformation graduelle, et ils n'ont pas tenu compte du fait qu'une demi-métamorphose est déjà une métamorphose. Ils admettent implicitement que le corps de Jésus ressuscité n'était pas tout à fait identique à son corps crucifié, et nous sommes d'accord en principe. S'il est vrai qu'une porte doit être ouverte ou fermée, je rappellerai la question posée en ce qui concerne les vêtements du Christ sorti du tombeau. Leur nature supra-terrestre n'est guère contestable, il doit en être de même du corps qu'elles paraissaient recouvrir. Les partisans d'un corps terrestre demandent ce qu'est devenu le cadavre déposé dans le sépulcre de Joseph d'Arimathée. J'ai répondu qu'il a pu être consumé par une flamme mystérieuse, suivant une indication tirée d'un texte de l'apôtre Paul. (2 Cor. V, 4.) Ce phénomène de combustion serait conforme à certaines analogies. Mais, cette réponse faite, je reprends la question qu'on m'oppose et je demande à ceux qui l'ont émise de me dire, à leur tour, ce qu'a pu devenir, quarante jours durant, et en dehors de quelques courtes apparitions, le corps matériel qu'ils attribuent au Ressuscité. S'il était revêtu d'un corps en chair et en os, Jésus a dû résider dans un domicile quelconque, or non seulement il n'est fait aucune allusion à un domicile terrestre, mais l'imagination

ne parvient pas à se figurer que ce prétendu corps terrestre ait pu habiter quelque part sans se heurter à des impossibilités matérielles ou morales. Quel fut, par exemple, l'heureux hôte du Christ ressuscité? Les évangélistes étaient tenus, semble-t-il, de faire entrer son nom dans l'histoire. S'ils ne l'ont pas fait, c'est sans doute parce que cette hospitalité n'a jamais été donnée et, si le sentiment chrétien repousse la conception d'un ressuscité demeuré l'esclave des humiliantes infirmités de notre corps charnel, comment espérer l'adhésion des non-croyants à ce même point de vue? Cela étant impossible, il fallait bien chercher autre chose.

La conception matérialiste aboutit à des conséquences qui la rendent honteuse d'elle-même et peu communicative. La solution du « corps spirituel » présente, en comparaison de l'autre, peu de difficultés. Il faut opter entre deux notions du miracle et il y a péril en la demeure.

THÈSES

I. — La résurrection de Jésus occupe une place unique parmi tous les autres miracles bibliques; elle est en même temps le plus indéniable des miracles.

II. — C'est le plus grand fait de l'histoire.

III. — La croyance traditionnelle place une métamorphose du corps de Jésus au moment de l'Ascension. Il paraît plus simple et plus logique de placer cette métamorphose incontestable à l'heure de la Résurrection.

IV. — Pour percevoir le corps du Ressuscité, il fallait posséder certaines conditions spirituelles.

V. — Il faut distinguer dans la Résurrection de Jésus-Christ un facteur *subjectif* et un facteur *objectif*.

VI. — Les apôtres ont perçu la présence d'un corps véritable, tout en lui prêtant certains attributs tirés de leur imagination.

VII. — D'après les travaux les plus récents de la science contemporaine, la matière échappe à une définition, et par conséquent le « corps spirituel » de Jésus pourrait être envisagé comme un mystérieux organisme d'énergies fluidiformes au service d'une volonté humaine.

VIII. — L'étude exégétique des récits évangéliques semble confirmer ce point de vue.

a) Marie-Magdeleine ne reconnaît son maître qu'après avoir été appelée par son nom.

b) Chez les disciples d'Emmaüs, on constate des phénomènes bien caractérisés d'*obsession*.

c) Auprès des apôtres rassemblés, Jésus revêt certaines apparences dans le but unique de faire constater l'identité de sa personne. Nous mettons du nôtre dans la contemplation de la nature, il n'est pas étonnant que les disciples aient mis du leur dans le récit des apparitions de leur Maître. Jésus a *suggestionné* ses disciples, mais il ne les a pas *trompés*, car « tromper exprime quelque chose qui blesse la probité ou la fidélité ». (Bescherelle.) Les feintes attribuées à Jésus n'ont revêtu aucun caractère *dolosif*.

d) Sur les bords du lac de Génésareth, les disciples ne reconnaissent leur Maître qu'après une pêche miraculeuse, qui leur en rappelait une autre opérée par lui au début de son ministère.

e) Sur la montagne de Galilée, quelques disciples « eurent des doutes.»

f) Dans Actes I, 2, on voit que Jésus ressuscité parlait par l'instrumentalité non de sa *chair* mais de l'*Esprit*.

IX. — D'après une indication de l'apôtre Paul (2 Cor. V, 4), on peut admettre que le corps mortel de Jésus a été « consumé par la vie. »

X. — Si même les ennemis de Jésus avaient fait disparaître son cadavre, cela n'aurait pas empêché l'apparition d'un corps spirituel.

XI. — Frédéric Godet lui-même, en répondant à M. Albert Réville, a fait une très large part à l'élément subjectif de la *suggestion*.

XII. — Ce point de vue a entre autres avantages celui d'économiser les miracles, ce qui est généralement reconnu comme un principe de saine apologétique.

XIII. — Jésus a donné à ses disciples des « preuves indéniables» de sa présence personnelle, c'est l'élément *objectif* de sa résurrection. « Lui-même, en personne, se tint debout au milieu d'eux. » (Luc XXIV, 36.)

XIV. — La personnalité du Maître résidait dans son corps spirituel.

XV. — La Résurrection n'a pas été « un rêve », puisqu'elle a renversé tous les rêves des apôtres ; elle était diamétralement opposée à leur mentalité ; elle anéantissait toutes leurs anciennes perspectives.

XVI. — Seule, une résurrection objective peut expliquer le fait que les disciples, timides brebis, sont devenus des lions.

XVII. — La négation totale d'une résurrection objective établit une ligne de démarcation entre les croyants et les non-croyants.

XVIII. — Le point de vue auquel nous nous voyons acculé se rattache à celui de MM. Bovon, Keim, Kahn, Furrer, de l'évêque Westcott, de l'archevêque Temple, de M. Edm. Stapfer, du Rév. A. W. Hutton, etc.

XIX. — Ce même point de vue rentre aussi dans la définition donnée du miracle : *Un phénomène extraordinaire, inexplicable ou inexpliqué, que les témoins ou les narrateurs envisagent comme étant d'origine surnaturelle et comme devant accréditer telle doctrine ou tel individu.*

XX. — Puisque la science la plus autorisée ne parvient pas à définir la matière, le prédicateur évitera l'emploi de ce terme ambigu. Il suffira d'affirmer que le tombeau du Christ fut trouvé vide et que le Ressuscité reçut, après sa mort, le pouvoir de se manifester à ses disciples. On constatera que ces manifestations posthumes ont joué un rôle exceptionnel dans l'histoire de l'humanité. Le retentissement de ce miracle des miracles est encore capable d'ébranler le monde et de convaincre les incrédules de bonne foi. (Aggée II, 6, 21.)

L'AGNOSTICISME RELIGIEUX

PAR

G. BERGUER

lic. theol.

Au cours des deux articles remarquables qu'il vient de consacrer à ce sujet dans cette revue[1] M. Frommel me paraît d'une sévérité exagérée envers l'agnosticisme religieux. A l'entendre c'est un mal dangereux dont il faut s'efforcer de *guérir* ceux qui sont atteints (p. 59). Il s'agit de *préserver l'Eglise de sa contagieuse influence* (p. 59). L'agnosticisme religieux agit comme un dissolvant du christianisme; *c'est une déformation pathologique de la vie religieuse, qu'il qualifierait volontiers de psychasthénie spirituelle* (p. 60).

Voilà, pourriez-vous dire en terminant la lecture de ces articles, un ennemi bien caractérisé qu'il faut déloger au plus vite sous peine de catastrophes terribles! Ces pauvres agnostiques religieux qui nous apparaissaient jusqu'à maintenant comme d'inoffensifs particuliers, point remuants, prennent soudain une tournure inattendue et commencent presque à sentir le roussi!

Qu'en faut-il penser? Nous aimerions à croire que M. Frommel s'est laissé emporter par la fougue de son éloquence littéraire, qu'il a grossi le danger pour mieux le dénoncer, qu'à

[1] Ces articles ont été ensuite publiés en brochure chez MM. Georges Bridel & Cie à Lausanne. La pagination dont nous nous servons est celle de la brochure et non celle des articles que nous n'avons plus sous la main.

dessein il a noirci un peu le tableau afin d'en dégoûter les amateurs; mais il n'en est rien. A lire et à relire ces pages on apprend que l'argumentation en est serrée, parfaitement menée et d'une logique impitoyable.

Est-ce qu'alors vraiment l'auteur du document B., M. Warnery et... *l'autre* seraient des hommes pernicieux et suspects? Nous ne le croyons pas... et pour cause! Aussi chercherons-nous à montrer (oh! bien humblement et bien maladroitement!) quelques-uns des points qui nous semblent infirmer ou tout au moins déparer en quelque mesure les raisonnements de l'honorable professeur.

I

D'abord une question de mots. Les questions de mots sont parmi les plus importantes; elles sont à la base de toutes les discussions et ce sont elles qui les empêchent le plus souvent d'aboutir. M. Frommel étudie *l'agnosticisme religieux*. Peut-on dire, à proprement parler, qu'il y ait un agnosticisme *religieux?* L'agnosticisme est une attitude de la pensée qui se manifeste dans tous les domaines de la pensée à la fois. Le véritable agnostique statue les limites de sa connaissance d'une manière générale et aussi bien sur le terrain scientifique que sur le terrain religieux; c'est un homme qui en est arrivé à croire que la pensée ne va pas au fond des choses, qu'elle est inapte à exprimer la vérité complète, et cela dans n'importe quel champ d'investigation. Cela ne l'empêchera pas de penser et de parler, de laisser parler et penser les autres; mais il n'attribuera jamais qu'une valeur relative à l'expression intellectuelle; il ne l'imposera pas comme la traduction exacte de la vérité absolue. Au fond l'agnostique est le contraire du *doctrinaire*. Mais un agnostique revêtira cette attitude intellectuelle partout et non pas seulement en ce qui touche aux questions religieuses. Le jugement qu'il a porté sur sa pensée et sur ses limites est un jugement qui embrasse toutes les activités intellectuelles.

Cette remarque a son importance; car, à ne considérer

l'attitude agnostique d'un homme que dans ce qui touche aux questions religieuses, on court le risque d'une appréciation partiale parce qu'incomplète. En effet, l'impression que reçoit le critique en face d'un agnostique s'occupant de questions religieuses se modifie singulièrement lorsqu'il le sait agnostique aussi dans les questions scientifiques. Il serait choquant de voir quelqu'un récuser la valeur absolue de sa pensée dans un certain domaine tout en l'acceptant dans les autres; il l'est beaucoup moins de constater que partout il n'accorde à cette pensée qu'une valeur restreinte en tant que représentation de la vérité[1].

Or les agnostiques que M. Frommel a choisis comme exemples ne sont-ils pas agnostiques ailleurs que dans les questions religieuses? C'est ce qu'il serait intéressant d'élucider. Un coup d'œil jeté sur le document B nous inclinerait à croire qu'il en est bien ainsi; p. 335 de la brochure de M. Flournoy (Observations de psychologie religieuse) B s'exprime de la façon suivante: « Précisément parce que je suis devenu agnostique et que *toute forme intellectuelle* de l'inaccessible n'est plus pour moi qu'une simple représentation sans valeur en soi, de la Réalité.... » *Toute forme intellectuelle:* cette expression a quelque chose de singulièrement général quoique l'auteur s'en serve à propos des choses religieuses et nous ne serions pas éloigné de croire qu'il est agnostique sur toute la ligne, aussi bien en science qu'en religion. Quant à votre serviteur, rappelons que, dans la thèse même citée par M. Frommel[2], il lui est arrivé de dire: « Le déterminisme scientifique n'est qu'une convention. » On ne peut guère être plus agnostique en science. Enfin M. Warnery s'exprime ainsi dans un passage cité déjà: « Il est possible

[1] Les théologiens modernes n'ont pas assez pris garde à ce caractère de l'agnosticisme. Ainsi M. le professeur Bois dans un article de *l'Avant-garde* du 15 juin 1905 écrit ces mots: « Je sais bien qu'un certain agnosticisme... n'hésite pas à prétendre que le réel, c'est l'insaisissable, l'inconnaissable » et il ajoute immédiatement comme si cela en était la conséquence: « il n'y aurait rien d'accessible en dehors de la science pure ! » Est-ce que la science pure atteint l'inconnaissable ?

[2] *L'application de la méthode scientifique à la théologie* (Genève, Georg & Cie).

que je me trompe en supposant un but à la création. Il est même plus que probable que ma représentation du monde me laisse aussi loin de la vérité que les conceptions enfantines de l'humanité primitive. » Voilà qui implique un agnosticisme presque absolu sur le terrain de la connaissance scientifique !

Il aurait donc mieux valu parler de *l'agnosticisme en face des questions religieuses* que d'un agnosticisme religieux qui n'existe peut-être pas à l'état isolé. Cette simple modification de mots porte plus loin que les mots. Elle aurait sans doute conduit M. Frommel à juger les agnostiques sur l'ensemble de leur pensée et à apprécier moins sévèrement une attitude qui concilie les exigences de l'esprit scientifique avec le respect le plus absolu des expériences religieuses.

Ce qui tend à nous le faire croire, c'est que, dans un alinéa de son travail où il discute précisément la différence qu'il y a entre la connaissance scientifique et la connaissance religieuse, M. Frommel semble faire sienne une conception de Kant qui n'est rien moins que foncièrement agnostique à l'égard de l'objet de la science : « La connaissance scientifique use, dit-il, de catégories et de formes qui ne sont pas moins symboliques, anthropomorphes et même subjectives que celles qu'emploie la connaissance religieuse. Le réel sensible, phénoménal ne parvient à l'esprit qu'à travers ces formes et ces catégories ; nous n'en connaissons et n'en pouvons connaître que ce qu'elles en épousent, que ce qui s'y adapte et s'y laisse mouler. Le reste nous échappe. Or est-on sûr que l'espace ou le temps, le nombre ou la causalité, etc., soient donnés dans l'objet de l'expérience sensible ? Nullement. Ce qui est sûr, c'est qu'ils sont donnés par le sujet, apportés par lui et imposés par lui à l'expérience. Ils sont donc essentiellement subjectifs. Et, comme le sujet c'est l'homme, ils sont donc eux aussi essentiellement, incurablement antropomorphiques et symboliques. Si l'on pose la question fondamentale de la certitude, de l'adéquation du connu au réel, la connaissance scientifique ne répond pas mieux que la connaissance religieuse ; elle

est sur le même pied, elle n'exclut pas le scepticisme radical. » (p. 47-48.) Il est vrai qu'immédiatement après M. Frommel cherche à montrer que la connaissance scientifique est dans une position d'infériorité; et nous reprendrons plus tard ce point-là. Mais cet agnosticisme qu'on paraît adopter dans les questions de science, pourquoi le combattre si vivement ailleurs? Et, si on le combat dans les questions religieuses, pourquoi l'adopter ailleurs si ce n'est grâce à une solution de continuité dans la logique de la pensée? Il n'a pas empêché le développement des sciences ; entravera-il, autant qu'on le croit, le développement de la science chrétienne? Il est permis d'en douter et de se dire qu'après tout les agnostiques ne sont peut-être pas aussi dangereux qu'on nous les montre.

II

Que sont-ils en effet ? J'en viens à ma seconde critique qui porte sur *la définition de l'agnostique.* M. Frommel ne la tente qu'après avoir exposé rapidement les trois exemples que les lecteurs de la *Revue* connaissent. La voici telle qu'il la formule :

« *L'agnostique religieux est celui qui, dans sa vie personnelle, affirme et réalise une distinction totale entre le phénomène moral et mystique et le phénomène intellectuel, leur inadéquation réciproque constitutive, et l'absolue inintelligibilité de l'expérience religieuse et de son objet.* » (p. 16.)

Cette définition ne me paraît pas concorder exactement avec une étude attentive des cas présentés. Elle érige en théorie, en loi biologique, ce que les agnostiques tiennent pour une expérience personnelle et subjective. Elle rend positive une attitude qui est plutôt expectante ; elle généralise trop et trop vite. Je me permettrai d'y introduire un petit changement qui en modifie beaucoup la portée :

L'agnostique, dirai-je, *est celui qui dans sa vie personnelle affirme et réalise une distinction totale entre le phènomène moral et mystique et le phénomène intellectuel et qui, restant*

sceptique sur leur causation réciproque, nie l'absolue intelligibilité *de l'expérience religieuse et de son objet.*

Cette modification est importante parce qu'elle fait de l'agnosticisme quelque chose de bien moins absolu et de très différent. Il s'agit seulement de la justifier. Je le ferai par deux remarques :

1° La première, c'est que l'auteur du document B. et M. Warnery, s'ils affirment l'insuffisance du phénomène intellectuel à traduire intégralement le phénomène religieux, n'imposent pas silence pour cela à leur pensée. Au contraire, ils font de louables efforts pour exprimer intellectuellement ce qu'ils sentent. Toute leur entreprise ne vise presque qu'à ce but. Ils ne parleraient pas s'ils étaient convaincus qu'il n'y a rien à dire. Or ils parlent, et ils parlent si bien, si exactement qu'on est obligé de rendre à l'un d'eux ce témoignage que son document est « la plus pénétrante, la plus sérieuse, la plus clairvoyante, et la plus loyale analyse de conscience qui, sans doute, ait jamais été faite dans ce domaine. » Venez nous dire, après cela, qu'ils affirment l'*absolue inintelligibilité* de l'expérience religieuse et de son objet ! Non, ce n'est point cela ; leurs travaux mêmes le démentent. Ce qu'ils veulent dire, c'est qu'il y a au fond de l'expérience religieuse un substratum qui échappe à l'intellect.

On m'objectera le célèbre « mensonge de la théologie » du document B. Mais il faut pourtant distinguer, dans ce document, ce qui est dicté par un esprit violent de réaction contre les habitudes traditionnelles de ce qui vient en droite ligne de la raison et du cœur.

Lorsque B. lâche son mot, qui est presque une boutade, il vient précisément de faire ce dont il se défend ; il a cherché à nommer son « énigme insoluble », il a voulu la définir ; et c'est évidemment dans sa terreur d'en dire trop, de retomber dans les anciens clichés, qu'il crie au mensonge. Tous les théologiens n'en font-ils pas autant lorsqu'ils attaquent des notions vieillies qui leur paraissent voiler la vraie nature de Dieu par leur précision outrée et quelquefois irrespectueuse ?

2° Ma seconde remarque porte sur l'inadéquation elle-même

statuée par les agnostiques entre le phénomène religieux et le phénomène intellectuel, sur sa nature et son rôle. — Cette inadéquation ils l'affirment et pourtant ils maintiennent soit l'un soit l'autre de ces deux phénomènes ; ils se servent de l'un pour expliquer l'autre, pour le décrire, pour en communiquer la substance à leurs prochains. Ne pourrait-on pas comparer leur attitude à celle du psychologue devant le *parallélisme psycho-physique* et n'y aurait-il pas peut-être là la clef de l'attitude agnostique ? — L'agnostique pourrait être défini : celui qui a constaté le parallélisme du phénomène religieux et du phénomène intellectuel, qui admet ces deux phénomènes, mais se refuse à statuer un lien causal de l'un à l'autre et se borne à les accepter l'un et l'autre.

Mais la question qui se pose est celle-ci : Une telle attitude peut-elle être considérée comme *religieuse* ? A cette question, nous n'hésitons pas à répondre : Non, et à aucun degré ! C'est une attitude intellectuelle et uniquement intellectuelle ; elle est dictée par un besoin de rectitude intellectuelle et ne doit prétendre à rien autre qu'à satisfaire ce besoin ; elle n'a rien à faire avec la religion qui est vie du cœur et de l'âme et nous croyons que c'est une erreur de la part de ceux qui l'adoptent comme de la part de ceux qui la critiquent de la vouloir prendre pour une manifestation religieuse de l'être.

C'est, du reste, une erreur toute semblable que les psychologues ont eu à combattre lorsqu'ils ont affirmé le parallélisme psycho-physique, et dans laquelle quelques-uns d'entre eux (M. Ribot, par exemple) sont tombés. Ils ont eu toutes les peines du monde à faire respecter le principe du parallélisme tout simple ; certains esprits le combattent parce que, disent-ils, il implique la causation du psychique par le physique ; d'autres l'adoptent avec un enthousiasme exagéré pour la même raison. La vérité, c'est qu'il n'a jamais été une explication mais une *constatation de fait.*

L'agnostique, vis-à-vis des questions religieuses, fait une constatation du même ordre. Il se trouve, d'une part en face d'une expérience religieuse, d'autre part en face d'une donnée intellectuelle en rapport avec cette expérience et il constate

que, parallèles l'une à l'autre, cette expérience de l'ordre du sentiment et cette donnée de l'ordre de l'intellect ne s'épuisent pas l'une l'autre ; il y a entre elles quelque chose d'irréductible. Il reste toujours, affirment-ils, dans la réalité religieuse, quelque chose qui ne se réduira pas en formules intellectuelles, de même que, dans la réalité psychique, il y aura toujours quelque chose, disent les psychologues, que n'exprime pas la phraséologie physiologique. Et, encore une fois, on peut discuter cette affirmation, mais qu'y trouve-t-on de religieux ou d'irréligieux ? Pour ma part j'avoue n'y rien voir de plus ou de moins religieux que dans l'affirmation du parallélisme psycho-physique. Cela est en dehors de la religion et d'un autre ordre.

Il y a plus ! Cette conception de l'agnosticisme comme une attitude purement intellectuelle, comme la constatation de ce que j'appellerais le *parallélisme psycho-religieux* me semble offrir un terrain de conciliation possible pour M. Frommel et les agnostiques. D'une part, en effet, elle rectifie ce qu'il peut y avoir d'exagéré dans la critique que M. Frommel fait de l'agnosticisme ; d'autre part, elle limite le cercle dans lequel l'agnosticisme a le droit de se mouvoir et laisse le champ libre aux affirmations d'ordre pistique tant qu'elles ne prétendent pas se légitimer devant la raison pure, mais seulement devant la conscience religieuse.

Pour nous en rendre compte, reprenons la question telle que M. Frommel la pose (p. 22) : « La question, selon lui, la seule question qui importe est celle-ci : la religion, — tout particulièrement la religion chrétienne, — a-t-elle quelque chose à gagner ou quelque chose à perdre, en devenant ou en restant agnostique ? Sous lequel de ces modes, — prolongée en doctrine ou privée de doctrine, — sera-t-elle ou risque-t-elle d'être plus religieuse, plus chrétienne, et, par suite, plus efficace, plus puissante, plus féconde ? Ce que nous aimons, en effet, ce qui nous tient au cœur, c'est la religion et non la théologie, notre suprême intérêt est un intérêt religieux. Nous pensons que la force de la religion est d'être religieuse, de réaliser sa propre essence, de

vivre elle-même sa propre vie — et non de se soutenir par des succédanés ou des dérivations quelconques, pratiques ou théoriques. Et nous demandons s'il est dans la nature de la religion de devenir plus religieuse, de s'implanter mieux dans les consciences, et d'y produire de meilleurs fruits, *avec* ou *sans* connaissance religieuse ? »

Là il serait bon de déterminer ce qu'on entend par *connaissance religieuse* et d'établir nettement la différence qui existe entre cette connaissance d'ordre particulier et ce qu'on désigne vulgairement, ce que tout le monde entend par le terme de connaissance. La connaissance, au sens ordinaire, est une fonction purement intellectuelle. Peut-on en dire autant de la connaissance religieuse? N'est-ce pas tout autre chose et n'y aurait-il pas lieu d'éviter l'équivoque que ce terme produit toujours? D'après ce que nous savons des idées de M. Frommel il semble bien qu'il attribue au mot *connaissance religieuse* une portée très différente de celle qu'a la connaissance dans les discussions scientifiques. On en douterait cependant à lire la suite de son argumentation, car ce qu'il entend reprocher aux agnostiques, *c'est leur refus d'accorder à la religion le privilège d'émettre des propositions noétiques* (p. 23). M. Frommel penserait-il qu'il n'y a pas de connaissance religieuse sans émission de propositions noétiques? Nous ne le croyons pas ; mais à le lire on pourrait le penser et il eût été, nous semble-t-il, préférable de bien marquer la différence qui existe entre la connaissance religieuse et *son expression intellectuelle en propositions noétiques*. M. Frommel, il faut le reconnaître, le fait en une certaine mesure, mais il subsiste dans son exposé un flottement de termes qui peut nuire à l'exacte compréhension des choses. Cette même équivoque se reproduit dans le paragraphe intitulé : « L'agnosticisme et la théorie de la connaissance religieuse. » M. Frommel n'y parle que de la connaissance religieuse au sens spirituel ; et, analysant celle-ci, il tire de son analyse des conclusions qu'il applique à la connaissance noétique. L'équivoque est constante et c'est sur elle que roule presque tout le débat.

Mais passons ! Ce que M. Frommel revendique pour la religion, c'est le privilège d'émettre des propositions noétiques, des doctrines, des affirmations dogmatiques; et il reproche à l'agnosticisme de lui refuser ce privilège. Ce reproche est-il parfaitement fondé? Il importe, avant toute autre chose, de l'examiner, car c'est sur ce point que porte tout l'effort de la critique de M. Frommel. Reprenons, si vous le voulez bien, quelques-uns des passages qu'il cite :

C'est le document B qui parle : « Du reste, je me dis que le fait même que je possède cette expérience, dite « religieuse », est comme le témoin en moi de l'existence d'une réalité inaccessible, de l'union, dans la conscience de moi-même, d'un moi et d'un non-moi ; que j'ai là en quelque sorte conscience d'une racine de mon être, d'un lien de transition entre moi et autre chose, *cet « autre chose » étant nécessairement une conscience de soi*[1] puisque cela se passe dans l'enceinte de la conscience de moi. » (p. 11.)

Et plus loin :

« Il me semble sentir au dedans de moi, au fond du sentiment religieux, une action, une présence; en un mot que je suis l'objet avant d'être le sujet d'une action spirituelle.... Je fais là-dedans l'expérience que je n'ai pas à *faire*, mais à *recevoir*; que je n'ai pas l'initiative mais le devoir d'attendre et d'écouter; que la source de la vie est au delà de mon moi conscient, *pour moi, pour tous les hommes*[1]. Je *veux croire* que de cette source sort le bien et le bonheur (j'en ai fait même quelque incomplète expérience).... » (p. 12.)

Peut-on dire que l'homme qui a écrit ces lignes se refuse à émettre des propositions noétiques sur ses expériences religieuses? Non, direz-vous, mais ce même homme a pourtant écrit les mots suivants : « Le dogme m'est apparu comme un simple symbole intellectuel, la partie intellectuelle du phénomène fonctionnel religieux, la forme qu'il prend selon le caractère du sujet, selon ses conditions héréditaires et sociales surtout. Il faut bien que le phénomène (religieux vital)

[1] C'est nous qui soulignons.

revête un caractère intellectuel quelconque, et ce caractère, c'est la croyance; mais, pour l'observateur réfléchi, la réalité objective de l'objet de la croyance devient une simple illusion d'optique, et il a conscience du caractère simplement symbolique et subjectif de l'objet de cette croyance. C'est la forme que revêt le phénomène religieux, ou plutôt le cadre dans lequel il apparaît, puisque la croyance est en général traditionnelle et qu'elle est rarement l'expression exacte du phénomène individuel lui-même. » (p. 9 et 10.)

Qu'est-ce que cela veut dire? — M. Frommel l'explique ainsi :

« Cela veut dire que la croyance, qui est nécessaire, parce que nous sommes organisés de telle sorte que, dès qu'il y a expérience réelle, il y a représentation de croyance, cette croyance n'a aucun rapport quelconque (hors celui de cette nécessité psychologique) avec l'expérience et son objet. Elle est une illusion inévitable, rien de plus. Elle ne correspond à rien. » (p. 10.)

Cette croyance n'a aucun rapport avec l'expérience et son objet, *hors celui de cette nécessité psychologique.* Ces derniers mots, mis entre parenthèses, sont plus importants qu'ils n'en ont l'air. Ils impliquent précisément (peut-être l'auteur du document B n'a-t-il pas assez pesé ce fait) un rapport nécessaire, inévitable, entre le phénomène religieux et la croyance, rapport qui n'est point saisissable intellectuellement (donc l'agnosticisme, comme tel, n'a pas à s'en occuper et il ne faut pas lui faire un crime de cette abstention), mais qui n'en existe pas moins indéniablement. Au point de vue intellectuel, le caractère de l'objet de la croyance est donc bien symbolique et subjectif. Mais remarquons que cela n'entraîne aucune diminution de cet objet *au point de vue religieux*; car, il faut s'en souvenir, les vérités religieuses suprêmes, les vérités les plus évidentes aux yeux de la foi sont toujours d'ordre subjectif, de telle sorte qu'on pourrait dire que c'est subjectivement que l'homme vit de la vraie vie. Témoin la grande parole de saint Paul : « Si nous avons connu Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus de cette manière. » (2 Cor. V, 16.)

Faut-il en conclure, comme on accuse les agnostiques de le faire, qu'il nous sera interdit d'exprimer intellectuellement le phénomène religieux, d'avoir des croyances, d'élaborer des doctrines? — Nullement! et l'exemple des agnostiques eux-mêmes est là pour nous en convaincre. Ce qu'il faut en conclure, c'est que toujours ces doctrines, ces croyances, ces dogmes seront un « à peu près » par rapport à leur objet religieux. — De là à leur refuser toute valeur, il n'y a qu'un pas, nous dira-t-on. — Oui, mais un pas si énorme qu'il est impossible, radicalement impossible à l'homme (toujours grâce à la susdite nécessité psychologique) de le faire; et si les agnostiques ont parfois semblé s'y préparer (« mensonge théologique »), en réalité ce n'est qu'une illusion dont ils ont été victimes. Ils ont été frappés par l'inadéquation du phénomène religieux et du phénomène intellectuel; ils n'ont jamais renoncé *en fait* ni proclamé *par un acte* la rupture de tout lien entre eux. — Pourquoi? C'est qu'il y a entre ces deux ordres de phénomènes la même sorte de relation qu'entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiques, ce nexus ineffable que l'on a affublé du nom de *parallélisme* parce qu'on ne sait pas ce que cela veut dire[1]. Pour briser ce nexus il faudrait sortir des contingences humaines et personne n'y prétend. Mais les hommes de science ont-ils renoncé à décrire les phénomènes psychiques en termes physiques parce qu'ils connaissaient l'inadéquation des uns aux autres? Certes non! Seulement, chaque fois qu'il s'agit de recherches scientifiques, ils se rappellent cette inadéquation afin de ne pas tomber dans l'erreur. De même les agnostiques ne s'interdisent pas de dogmatiser et ils le feront encore, comme M. Frommel le

[1] On pourrait nous objecter que le parallélisme psycho-physique n'est pas du même ordre que le parallélisme psycho-religieux parce que la qualité des phénomènes en présence diffère absolument. — Nous en tombons d'accord. Notre but n'est point d'identifier l'un à l'autre, mais simplement d'attirer l'attention sur ce fait que les représentations intellectuelles d'expériences religieuses, unies à ces expériences par une nécessité psychologique inconnaissable, ne peuvent être envisagées scientifiquement comme rattachées à elles par un lien causal.

prédit, mais l'inadéquation, le parallélisme psycho-religieux dont ils ont conscience et qu'ils proclament les empêchera de déclarer *intellectuellement vraies*[1] les croyances qu'ils formuleront. Encore une fois, l'agnosticisme est le contraire du *doctrinarisme*. Le mot « mensonge théologique », s'il est un peu fort lorsqu'on l'applique à une croyance proposée, devient l'exact qualificatif de toute doctrine imposée aux autres comme la vérité. Or, en ruinant ce mensonge théologique, l'agnosticisme devient un des plus sûrs garants de l'esprit protestant. Il oppose, en effet, une digue infranchissable à cet intellectualisme outrancier qui est très humain et qui a fourni une base solide à toutes les déformations catholiques. A ce titre il ne faut pas trop le mépriser, mais lui savoir gré de ses efforts.

III

Ceci dit, passons en revue les points divers par lesquels M. Frommel marque les déficits et le caractère d'insuffisance de l'agnosticisme.

1° Le premier de ces points, c'est le *rôle de la parole en religion :* « Le rôle de la parole, dit-il, est chez les religions exactement corrélatif à leur supériorité spirituelle. » Nous en demeurons d'accord. La rapide revue des religions que M. Frommel nous donne est parfaitement concluante en l'espèce. « Le triomphe de la parole (nous citons) n'est complet qu'avec le christianisme qui, du seul point de vue de leur histoire comparée, est certainement la plus élevée des religions.» Arrêtons-nous-là un instant ! — Ne serait-il pas indiqué de pousser un peu plus loin l'analyse et de se demander pourquoi ce rôle unique et prépondérant de la parole dans le christianisme ? Ne pourrait-on pas remarquer qu'à mesure que le rôle de la parole augmente, celui de la discussion se développe aussi ? Les religions supérieures, on le verrait en approfondissant davantage, sont caractérisées par l'attaque de la parole figée en formules au moyen d'une parole

[1] C'est-à-dire vraies d'une vérité qui doit être acceptée par tous les autres êtres raisonnables sous peine de déraison.

plus vivante jaillissant des sources mêmes du cœur. Le christianisme, en particulier, nous apparaît comme une protestation véhémente de la conscience sincère contre la doctrine glacée et morte du pharisaïsme. Personne plus que Jésus n'a pourchassé, jugé et stigmatisé le *mensonge théologique*. Sa parole, que dis-je, *lui-même*, il a été la vivante accusation du mensonge doctrinal ; et, s'il a parle beaucoup, s'il a pu même s'appeler *la Parole*, c'est au sens vivant qu'il faut l'entendre et ce sens est nettement l'opposé du sens doctrinal.

Alors ?... Peut-on accuser les agnostiques de réagir contre cette tendance ? Faut-il dire, comme M. Frommel, que « l'agnosticisme rend l'homme quasi muet » ? Nous ne le croyons pas. Il semble, au contraire, qu'un certain agnosticisme, le seul vrai, fasse beaucoup parler dans le bon sens du mot et soit bien dans la ligne réformatrice qui empêche les religions de s'immobiliser dans les vaines redites[1].

M. Frommel reconnaît volontiers, du reste, qu'il y a parole et parole. « Je prétends néanmoins, ajoute-t-il, qu'en tout état de cause la parole est le germe de la doctrine. Il y a dans toute parole un élément de connaissance, un facteur noétique.... » Encore là nous tombons d'accord. Mais toute la question est de savoir si ce facteur noétique correspond nécessairement à toute la vérité et l'épuise, s'il n'est pas bon et légitime et désirable qu'il soit épuré, revisé et constamment remis au point et si ce n'est pas précisément le rôle de l'agnosticisme de revenir sans cesse à ce travail qui n'est jamais achevé. Or cette question n'est pas résolue dans le paragraphe dont nous nous occupons ; elle sera reprise plus loin à propos de la doctrine.

2° Le second point sur lequel M. Frommel insiste, c'est *le rôle social de la religion*. Il le considère comme inséparable de la *doctrine*. Encore là, il faudrait s'entendre sur les mots.

[1] Ce point mériterait d'être approfondi. Nous pressentons bien que tout n'est pas dit par là, qu'il faudrait distinguer entre agnosticisme et agnosticisme, et qu'il y a dans toute protestation de conscience authentique un élément positif dont l'importance est capitale.

La doctrine, telle qu'elle nous est présentée dans ces pages, ce n'est pas la doctrine *doctrinaire*, celle qui s'impose (M. F. le fait remarquer), c'est la parole pensée, la parole enseignante. Contre une telle parole, les agnostiques seraient-ils aussi sévères qu'on le leur reproche ? Eux aussi parlent, expliquent, s'adressent à la conscience par la pensée et, par conséquent, dogmatisent en un certain sens. La seule prétention qu'ils repoussent énergiquement, c'est la prétention régulatrice de la doctrine. Or il est fort probable que leur lutte contre les formules ne diminuera en rien la dissémination sociale du christianisme. Au contraire. Il est nécessaire, comme nous l'avons dit déjà, au progrès d'une religion que ses formules, ses doctrines soient sans cesse revisées ; elles apparaissent à certains moments comme des traductions insincères de l'expérience ; et il est bon qu'à ces heures-là il se trouve des hommes qui, sortant du rang, quelquefois avec un peu trop d'éclat et de violence, laissent de côté les interprétations savantes ou contournées et dénoncent le mensonge qu'ils voient là où leurs pères ne l'apercevaient point encore. Il ne me semble pas qu'une généralisation de l'agnosticisme soit à craindre ; il ne conviendra jamais à la grande masse dont les tendances sont plutôt collectivistes qu'individualistes ; et, en faveur de cette masse et pour l'amener à évoluer petit à petit, le rôle social de l'agnosticisme n'est pas à dédaigner ni à mépriser.

3° Quant à l'*apostolat*, faut-il le bannir absolument des rangs agnostiques ? Ne parle-t-on que pour articuler des affirmations dogmatiques ? Le témoignage d'une âme qui a souffert et s'est relevée n'est-il rien ? Ne peut-on pas concevoir, à côté de vies telles que celles de Luther, de Calvin, de Wesley, d'autres vies qui témoignent par des actes autant et plus que par des prédications, et même des hommes qui parlent mais autrement que ceux des siècles passés ? Est-il vraiment dans le caractère du christianisme, qui est un germe vivant, de reproduire perpétuellement et toujours sur le même modèle et ne saurait-on concevoir un véritable apostolat différent en forme de ceux qui ont précédé ?

Du reste les premiers apôtres n'étaient guère semblables a ce qu'on appelle maintenant un apôtre, et il est probable qu'un agnostique sincère parlant de ses expériences à un ami reproduit mieux leur image qu'un Bossuet tonnant du haut de la chaire chrétienne dans une opulente cathédrale ou que tel pasteur protestant discourant pompeusement pour imprimer ensuite ses œuvres. Saint Paul lui-même, disons-le en passant, présente des traces authentiques d'agnosticisme lorsqu'il accentue la différence qu'il y a entre les représentations intellectuelles de l'enfant et celles de l'homme adulte, la comparant à celle qui existe entre les représentations intellectuelles du chrétien et la réalité spirituelle (voy. I Cor. XIII, 11).

4° Passant à l'expérience individuelle du sujet, M. Frommel oppose à l'agnosticisme *la nature même de l'expérience religieuse*. Il lui reconnaît trois caractères : c'est une expérience *a*) *exultante* ou *libératrice*, *b*) qui implique l'*amour* et *c*) un sentiment de *certitude et de connaissance*. Remarquons d'abord que cette définition de l'expérience religieuse, donnée d'après les observations de W. James, table sans doute sur des cas dont pas un n'est agnostique. Une enquête vraiment scientifique, pour la discussion présente, devrait porter sur toutes les catégories d'hommes qui se disent religieux et, par conséquent, sur les agnostiques aussi. Autrement il est évident qu'on les exclura facilement par une définition qui ne tient aucun compte de leur attitude.

Mais passons ! Si les deux premiers de ces caractères sont vraiment le critérium d'une expérience religieuse vécue, ce ne sont pas seulement les agnostiques qui sont exclus du sanctuaire, mais avec eux cette foule de chrétiens sombres ou tièdes que nous voyons pulluler dans nos églises et qui semblent ignorer la liberté des enfants de Dieu et la charité la plus élémentaire. Du reste et à les bien considérer, ces caractères sont plutôt ceux de l'expérience chrétienne et de l'expérience chrétienne la plus élevée que ceux de l'expérience religieuse en général. Dès lors il faudrait restreindre le jugement.

Enfin, quant au troisième caractère, celui de certitude et de connaissance, nous avons déjà suffisamment fait apparaître qu'une distinction doit être maintenue entre la connaissance religieuse et la connaissance intellectuelle et qu'en repoussant l'une, l'agnostique ne prétend nullement enterrer l'autre. « Le sujet qui ne savait pas, sait, dit M. Frommel (p. 29) ; il comprend là où il ne comprenait pas. » C'est vrai ; mais cette compréhension, ce savoir, cette lumière qui brille là où il n'y avait qu'obscurité ne sont rien moins qu'intellectuels. L'enthousiasme, l'ardeur, la certitude qui emplissent le nouveau converti sont de l'ordre du sentiment surtout ; et la preuve c'est que, s'il est illettré, il sera incapable de formuler sa foi nouvelle autrement que dans les moules des anciennes doctrines qu'il trouvera tout prêts. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il arrivera à sa formule personnelle, s'il y arrive.

5° Reprenons maintenant, suivant en cela M. Frommel, la question de la *doctrine*. Il fait de la doctrine une sorte de point d'aboutissement et, en même temps, un générateur de l'*action religieuse ;* il reproche aux agnostiques de ne pas y aboutir et de n'en point partir. L'affirmation est vraie, mais elle ne constitue pas une critique. Au contraire l'argumentation même de M. Frommel constitue, à nos yeux, une apologie de l'agnosticisme.

En effet le processus qu'il décrit comme étant celui d'où sont sorties les doctrines, le processus d'élaboration dogmatique tend logiquement, si l'on en prolonge les lignes, vers l'agnosticisme ou plutôt le rend nécessaire en une certaine mesure.

« Mises à l'épreuve de l'action, dit-il (p. 31), les affirmations suggérées par l'expérience religieuse se confirment ou se démentent. Elles passent comme au crible ; un triage s'opère. Les unes s'y démontrent plus essentielles, plus puissantes, plus largement expérimentales et vitales que d'autres ; les premières s'accusent en relief, les secondes tombent. Or, il est impossible que l'homme (même religieux) qui observe et qui réfléchit, ne tire pas de ce fait quelque conclusion et

ne s'exerce pas à reproduire, par la pensée, le système d'expériences et de vérifications auquel son activité a donné lieu. »

Tout cela est vrai ! « La doctrine sort naturellement de l'action religieuse », nous en demeurons d'accord. Mais là intervient le travail des agnostiques. Et que font-ils ? Ils continuent simplement dans la même direction ; ils vont plus loin. Ils examinent les expériences des autres et les leurs, les vérifications auxquelles les unes et les autres ont pu donner lieu, et ils en arrivent à la conclusion que toute doctrine est une approximation intellectuelle de quelque chose de beaucoup plus profond qui leur reste énigmatique. Faut-il leur en faire un reproche ? On les appelle des *hommes de cabinet*. Ils le sont évidemment dès qu'ils réfléchissent sur des données passées ; mais ils le sont au même degré, ni plus ni moins, que « ceux qui s'exercent à reproduire par leur pensée, le système d'expériences et de vérifications auxquelles leur activité a donné lieu ; » ils le sont comme tous les philosophes religieux. Leur agnosticisme est un aboutissement logique et non une déformation morbide ; il peut être présenté comme le résultat de l'évolution des doctrines et comme la condition de leur progrès.

On reproche ensuite aux agnostiques de ne pas admettre de doctrines, de ne point profiter ainsi du rôle important qu'ont les idées-forces dans la vie, en tant qu'appuis et mobiles de la volonté. Il est vrai qu'un agnostique n'attribuera jamais à une doctrine ou à une croyance une vérité absolue ou plutôt ne les considérera jamais comme l'expression parfaitement adéquate de la vérité essentielle. Mais précisément cela lui donnera une force que les doctrinaires n'ont pas ; cela lui permettra à la fois une humilité parfaite vis-à-vis des opinions d'autrui et une fidélité plus grande dans la formulation intellectuelle de ses convictions. Il ne sera jamais forcé, par une exigence de système, de faire plier sa conviction devant sa pensée ; il ne courra jamais ce risque terrible de mentir à sa conscience pour ne pas manquer de respect à son intellect. En un mot il apprendra à vivre plus par la

foi que par le cerveau ; et si ces choses lui créent une sorte d'infériorité dans la bonne ordonnance des pensées et dans l'éloquence apostolique, elles lui donneront, par contre, une autorité et un tact dans la cure d'âmes qu'on ne saurait priser trop haut.

Du reste il serait illusoire de se figurer que jamais un agnostique n'aura de doctrines. Il en aura parce que tout homme qui pense en a, mais les siennes seront et resteront subjectives ; elles ne s'imposeront pas à d'autres, mais elles lui serviront tout autant à lui, et ses prochains les apprécieront peut-être mieux parce qu'elles n'offriront pas le danger d'attenter à leur liberté morale.

6° Mais M. Frommel ne se déclarera pas satisfait à si bon marché. Il tient en effet, *la distinction que l'agnosticisme établit entre la foi et la croyance pour arbitraire et morbide.* Il accuse l'agnostique « de disjoindre, et cela dès leur origine psychologique, deux phénomènes intimement connexes, inséparables dans la réalité vivante, à savoir la croyance-confiance et la croyance-pensée. » « L'homme qui pense n'a, dit-il, rien à voir, selon l'agnostique, avec l'homme qui croit. » Cette dernière affirmation nous semble un peu exagérée et dépasse certainement les faits. Comment M. Frommel la justifie-t-il? Il invoque l'exemple du *document B* qui nous fait voir *a*) le phénomène religieux à l'état pur et *b*) la double réaction — religieusement positive et intellectuellement négative — du sujet conscient sur le phénomène primitif. Mais, très-loyalement M. F. remarque, quelques lignes plus loin, que l'auteur du document B lui-même avoue trouver dans sa propre description du phénomène une croyance. Retenons cet aveu qui corrobore ce que nous disions plus haut. Ce qui nous paraît, par contre, erroné c'est la conclusion que M. Frommel en tire : « Ainsi, dit-il, dès qu'elle devient consciente, l'expérience religieuse devient la cause et le premier objet d'une « affirmation philosophique » que nous pourrons dès lors sans scrupule appeler une doctrine. » (p. 35 et 36.) La cause? — Non, nous ne sommes pas en droit de le statuer scientifiquement. La croyance, l'affir-

mation philosophique surgit dans l'esprit parallèlement à l'expérience religieuse ; nous pouvons constater leur parallélisme, non point la causation de l'une par l'autre. Ce n'est pas « la foi qui pense », c'est *le croyant* qui croit et qui pense en même temps. L'agnostique exprime ce qu'il sent, mais son attitude nous semble parfaitement légitime lorsque, revenant par la réflexion à cette expression intellectuelle, il admet qu'elle est imparfaite et parfois même infidèle, qu'elle n'arrive pas à traduire la vie spirituelle dans sa plénitude.

Et maintenant, en quoi la dissociation de la croyance-confiance et de la croyance-pensée est-elle arbitraire? M. Frommel l'affirme mais sans le montrer; ou plutôt il en repousse à plus loin la démonstration en accusant de ce forfait la théorie de la connaissance religieuse dérivée de Kant.

Si nous le suivons et que nous entrions, avec lui, dans le chapitre intitulé « L'agnosticisme et la théorie de la connaissance religieuse » (p. 42), nous souscrirons presque entièrement à sa discussion du problème (avec les restrictions faites précédemment sur l'équivoque que produit le mot *connaissance* appliqué aux choses religieuses). En effet cette discussion nous paraît aboutir à des conclusions plus rapprochées de celles de l'agnosticisme qu'on ne pourrait le croire. L'auteur commence par établir un parallèle entre la connaissance scientifique et la connaissance religieuse; il montre leurs points communs et leurs différences; et il en arrive à deux conséquences portant, l'une sur l'avenir de la connaissance religieuse, l'autre sur le rôle de la doctrine religieuse, en vue de cet avenir. (p. 51 et 52.) Or la seconde de ces conséquences, loin d'infirmer la disjonction entre la croyance-confiance et la croyance-pensée, en est la plus éclatante des justifications. Elle présente les doctrines comme *des hypothèses à vérifier:* « La doctrine religieuse pourrait être considérée dans son existence même, comme une vaste et générale hypothèse ; les doctrines religieuses particulières et concurrentes, comme l'ensemble des hypothèses rivales, attendant leur justification. » Cette idée hardie n'est

pas aussi nouvelle qu'elle semble. Kant déjà, dans sa *Raison pratique*, l'effleure à propos de la doctrine de l'existence de Dieu: « Admettre l'existence de cette suprême intelligence, dit-il, est donc une chose liée avec la conscience de notre devoir, bien que ce fait même de l'admettre appartienne à la raison théorique, de sorte que, considéré relativement à elle seule comme principe d'explication, il peut s'appeler une *hypothèse*; mais que relativement à l'intelligibilité d'un objet qui pourtant nous est donné par la loi morale (le souverain bien), partant d'un besoin pour un but pratique, il peut être appelé une *croyance....* » (*Critique de la Raison pratique*, trad. F. Picavet p. 229). Quoi qu'il en soit, pourrait-on dire quelque chose de mieux en faveur de la thèse agnostique? La doctrine n'est point une vérité acquise, mais une approximation qui s'essaye. Et en ce point-là, je suis heureux de me rencontrer avec M. Frommel (voir thèse citée: L'application de la méthode scientifique à la théologie, p. 223 et la note p. 221).

Mais, chose curieuse, M. Frommel tire de ceci la conclusion suivante: « Loin de taire sa croyance, chaque croyant doit la proclamer, l'affirmer, la propager » (p. 52). Ne vaudrait-il pas mieux dire que chaque croyant doit *proposer* sa croyance, puisqu'elle n'est qu'une hypothèse? Que penserait-on d'un savant qui emplirait le monde du bruit de ses hypothèses? Peut-être la comparaison ne doit-elle pas se pousser trop loin. Il siérait de faire la distinction entre le domaine de la vie pratique et celui du travail intellectuel. Une solution intermédiaire me semble la plus sage: non point le mutisme, mais des affirmations franches qui ne prétendent point à la vérité intégrale. C'est là, sans doute, *la libre manifestation des convictions religieuses* que Vinet réclamait, et les agnostiques n'en sont pas si éloignés qu'on le dit quelquefois.

IV

Parlons un peu maintenant de *l'agnosticisme en face du christianisme*. Sur ce point, nous sommes beaucoup plus

d'accord avec M. Frommel. Le christianisme est assurément une religion *historique et rédemptrice*. « Il normalise, comme le dit fort bien M. F., les expériences religieuses qu'il suscite, en les solidarisant avec une personne humaine religieusement et moralement parfaite (donc normative) et en les groupant autour d'elle d'une manière organique et vivante. » En Jésus-Christ, dans la personne de Jésus-Christ, l'homme saisit ce qu'il ne peut saisir nulle part ailleurs : un objet de foi qui est en même temps objet de science. Les deux expériences centrales de l'homme, l'expérience religieuse et l'expérience intellectuelle se rencontrent en ce seul point : la personne de Jésus et s'y vérifient l'une par l'autre. C'est là le grand mystère chrétien et c'est là ce qui fait toute la valeur du christianisme.

En Jésus-Christ le parallélisme psycho-religieux, qui nous déchire, est brisé. Jésus donne une impression religieuse ; il suscite une expérience religieuse ; *il est l'objet d'une expérience religieuse*. Et, en même temps, il est dans l'histoire ; il a pu être touché et vu ; il est tombé sous les sens de l'humanité ; *il est l'objet d'une expérience d'ordre sensible*. En lui donc, et en lui seul, dans sa personne historique et surnaturelle, les deux expériences humaines se rencontrent et leur objet à toutes deux devient *identique*.

Par conséquent, nous pourrons affirmer qu'en ce point-là l'agnosticisme est vaincu, qu'en face de la personne de Jésus il n'est plus permis? Pour un chrétien qui a saisi toute la richesse du salut, oui ! — Mais ne l'oublions pas, à cette rencontre de l'expérience religieuse et de l'expérience intellectuelle en Christ, il y a une *condition* et cette condition est de l'ordre de la foi, non de l'ordre intellectuel. Il faut un acte du cœur, un acte de la volonté bonne pour trouver, dans le Christ historique, le Christ fils unique de Dieu. En un mot la connaissance chrétienne, au même titre que toute autre connaissance religieuse, est *d'ordre pistique ;* elle dépend tout entière d'un mouvement de l'âme et non d'une attitude intellectuelle. « L'Evangile, dit M. Frommel, prétend révéler l'homme à lui-même et il prétend révéler Dieu à l'homme. »

C'est parfaitement vrai, mais, encore une fois, cette révélation ne s'introduit pas en l'homme par la voie de l'intellect. L'intelligence y acquiescera mais à la condition que le cœur ait été touché. La vie de Jésus est un témoignage, mais elle ne devient un témoignage susceptible d'être compris qu'après que l'âme qui la contemple a vibré. Il y aura donc des agnostiques qui resteront agnostiques en face de la personne historique de Jésus.

Comment faut-il juger leur attitude et quelle sera-t-elle? Le message historique de la vie de Jésus ne sera pas, pour eux, un message, mais une histoire qui pose un point d'interrogation. S'ils sont logiques, ils n'affirmeront rien et ne nieront rien; ils resteront devant l'énigme jusqu'à ce qu'elle parle à leur cœur. Il est évident qu'une pareille attitude ne peut pas être féconde au point de vue chrétien. C'est une attitude scientifique qui a sa valeur dans le domaine des études mais qui devient insoutenable et dangereuse dès qu'on veut en faire une règle de vie; alors elle présente exactement le même genre de péril qu'a fait courir à certains esprits le déterminisme lorsque, de principe d'étude qu'il était d'abord, on en a voulu faire le principe d'une morale. L'agnosticisme, encore une fois, ne doit pas être considéré comme religieux ou irréligieux; il est, par définition, une attitude *areligieuse* et il ne faut la combattre dans le domaine pratique qu'en lui montrant ce qu'elle est.

Il semble donc que nous abondions dans le sens de M. Frommel quand il dit que « c'est une erreur profonde que de vouloir combiner le christianisme et l'agnosticisme. » Et cependant... n'avons-nous jamais l'occasion de nous humilier, en tant que chrétiens, devant des agnostiques dont la consécration fait honte à tout notre appareil doctrinal, accompagné d'une vie si peu en harmonie avec lui? Ces individus sont peut-être des exceptions: ils existent néanmoins et ils nous donnent une grande leçon; c'est que les attitudes intellectuelles sont toujours plus ou moins artificielles; la vie les dépasse et se moque de leurs cadres, et Jésus-Christ, nié peut-être par une pensée scrupuleuse à l'excès, pénètre

dans les cœurs lorsqu'ils sont préparés, par leur sincérité même, à le recevoir. Il ne faut pas vouloir combiner le christianisme et l'agnosticisme, mais, lorsqu'on *les trouve unis* l'un à l'autre chez des hommes qui souffrent de ne pouvoir accorder leur pensée et leurs expériences religieuses, il peut être utile de leur montrer que leur agnosticisme, purement intellectuel, n'est pas et ne saurait être un obstacle insurmontable à la foi chrétienne parce qu'il n'est pas et ne peut pas être du même ordre.

Conclusion. En somme notre manière de voir n'est pas aussi contraire qu'il le semble à celle de M. Frommel. Il est parti de ce qu'on pourrait appeler « la convention religieuse » pour juger l'agnosticisme et il l'a jugé mauvais. Les agnostiques partent, eux, de la « convention scientifique » pour juger le *gnosticisme* religieux, et ils le jugent mauvais. Cette discussion accuse une fois de plus le dualisme foncier qui existe entre la pensée et la foi, entre la vérité religieuse et la vérité scientifique. Les agnostiques maintiennent, au nom de la raison, ce dualisme et ils n'ont pas tort; ils font là un acte de foi; ils obéissent à leur conscience qui veut rester fidèle à la vérité intellectuelle qu'elle a été à même de constater. M. Frommel, en tant que chrétien, surmonte le dualisme par un acte foi aussi : il obéit à sa conscience, qui a trouvé un motif d'ordre supérieur en Christ pour briser ce dualisme. En ceci nous sommes d'accord avec M. Frommel; nous croyons qu'il y a un gnosticisme chrétien, légitime, qui s'affirme par la foi en la supériorité de la certitude religieuse et chrétienne sur la certitude sensible et qui se fonde sur une démonstration d'Esprit et de puissance apparue en une personne humaine unique: Jésus. Mais, et c'est en cela que nous avons combattu notre cher professeur, sur le terrain de la relativité de toute connaissance intellectuelle, qui est celui des agnostiques, ce gnosticisme chrétien n'a qu'une portée symbolique et restreinte. On ne sort de ce débat que par un jugement de valeur.

Quoique étant de cet avis, il nous a semblé que les adversaires en présence avaient mieux à faire que de coucher sur

leurs positions respectives, qu'ils étaient plus près de s'entendre qu'ils ne le suppposaient eux-mêmes et, qu'en précisant la légitimité du point de vue agnostique dans de certaines limites, on ne pouvait qu'aider à un rapprochement entre les représentants des deux tendances sur le terrain de la foi chrétienne qui transcende ces limites.

RÉPLIQUE

Par une déférence à laquelle je suis fort sensible et dont je le remercie, M. le pasteur G. Berguer a bien voulu me communiquer le manuscrit de cette « Réponse », avant de la publier.

Elle appellerait plus d'une remarque, et sur quelques points l'effort d'une discussion sérieuse.

M. G. Berguer suppose, par exemple, qu'un agnostique en religion est par là-même un agnostique intégral, et qu'il met nécessairement la science au bénéfice de la même approximation symbolique qu'il impute à la théologie. Cette supposition se trouve-t-elle pratiquement confirmée? J'ai peur que non, et que, dans la plupart des cas, elle réponde moins à la réalité des faits qu'à la logique idéale d'un postulat théorique. De là mon attitude à l'égard de l'agnosticisme religieux concret. Les lecteurs qui connaissent la mentalité courante de nos milieux jugeront si j'ai tort ou raison.

— Autre exemple : la définition que M. Berguer propose de l'agnosticisme religieux et qu'il oppose à la mienne, s'accorde-t-elle avec les expressions employées par MM. Seippel et Flournoy, avec la position d'ensemble prise par l'auteur du document B. et par M. Warnery lui-même ? Ne leur est-elle pas sensiblement inférieure, et n'en serait-elle pas une correction lénitive? Si bien qu'il s'agirait, en fait, de deux agnosticismes distincts ou d'un agnosticisme à deux degrés ; celui que représente M. Berguer échappant seul à la plupart des objections qui s'appliquent au premier. En tout cas, j'ai reçu d'agnostiques religieux avérés qui ne me suivaient d'ailleurs sur aucun autre point, le témoignage d'une approbation complète sur celui-là. D'où je conclus qu'il existe un agnosticisme religieux plus radical que celui dont nous parle M. Berguer.

— Il faudrait aussi nous entendre sur l'exacte signification que nous attribuons au mot connaissance, — et ceci a dans le débat une importance capitale. Je confesse n'avoir point suffisamment précisé le sens de ce terme quant aux acceptions diverses qu'il peut revêtir. M. Berguer statue entre la connaissance pistique et la connaissance intellectuelle ou « noétique[1] » en religion une différence radicale que je ne puis constater, une discontinuité et une hétérogénéité auxquelles il m'est difficile de souscrire. Il me semble que toute connaissance repose sur une intuition préalable. Il y a l'intuition sensible, fondement des sciences naturelles; l'intuition rationnelle, fondement des sciences mathématiques; l'intuition morale et l'intuition religieuse, fondement des sciences du même nom. Ces sciences elles-mêmes sont-elles autre chose que le prolongement plus abstrait, analytiquement ordonné, de leurs intuitions respectives? ne sont-elles pas constituées par la mise en œuvre dialectique et le contrôle expérimental de ces intuitions? Psychologiquement parlant, la connaissance religieuse intellectuelle aurait donc les mêmes origines, s'élaborerait conformément au même processus et serait aussi légitime dans sa sphère propre que les autres connaissances. J'ajoute qu'elle participerait, toujours au point de vue psychologique, de la même inévitabilité. Je ne saurais donc voir entre ce que M. Berguer appelle la connaissance pistique et celle qu'il qualifie de noétique, une distinction plus grande ou plus de discontinuité que celles qui subsistent généralement entre l'intuition et la connaissance réfléchie.

Voilà qui suffirait pour marquer entre nos conceptions initiales un écart singulièrement explicatif de celui de nos conclusions.

— Mais il y a plus encore que ces divergences particulières pour nous séparer : nous ne nous mouvons pas sur des plans identiques. M. Berguer se place au point de vue qu'il appelle fort justement la « convention scientifique », alors que je me suis placé d'emblée à celui qu'il dénomme la « convention

[1] J'avais, dans mes articles, employé ces termes dans un sens un peu différent, et plutôt comme transition entre la connaissance pistique et la connaissance intellectuelle.

religieuse. » Il s'en suit que les questions dont il se préoccupe sont les questions préliminaires et formelles en quelque sorte : celle de l'application correcte de la méthode scientifique à la psychologie religieuse, celle de la liberté de la pensée théologique, etc....

Ces problèmes, je les considère comme préalablement résolus et d'une manière à peu près analogue à celle dont M. Berguer les résout lui-même. Je n'ai pas cru devoir m'y attarder, à tort peut-être, et, poussant plus avant, j'ai tenté de révéler quels inconvénients et quels périls fait courir à la vie religieuse proprement dite, à la vie chrétienne surtout, l'oubli de la distinction que trace si nettement M. Berguer ; le danger qu'il y a de vouloir combiner l'attitude areligieuse, purement intellectuelle, expectante et critique, de l'agnosticisme avec les affirmations vitales qu'emporte la foi religieuse positive ; l'appauvrissement qui résulte de leur mélange ou de leur confusion ; l'urgente nécessité qu'éprouveront, tôt ou tard, ceux qui se réclament de la révélation évangélique de transcender la première de ces positions et de la subordonner franchement à la seconde.

Mais, et c'est par quoi je termine, ce qui nous sépare de la sorte, comme tendance et point d'application de la pensée, est aussi ce qui nous rapproche.

M. Berguer reconnaît, — avec quelques précautions, il est vrai, et sans y insister suffisamment à mon gré, — que l'agnosticisme religieux et la foi chrétienne sont normalement inconciliables. Il m'accorde en cela tout ce que je réclame, car cet aveu résume l'ensemble de mon travail et je n'avais d'autre intention que d'y conduire mes lecteurs.

Il ne me reste donc qu'à remercier M. Berguer d'une critique qu'il a su rendre aussi courtoise qu'instructive ; d'une critique qui prélude sans doute à de plus rudes batailles, et dont devront tenir grand compte ceux — moi-même le tout premier — qui voudront élargir et reprendre à frais nouveaux un débat que de multiples indices semblent annoncer imminent et sérieux.

G. Frommel.

SÉNÈQUE

PAR

P. FAREL[1]

pasteur à Congénies (Gard).

VII

Voici les faits principaux de la vie de L. Anneus Seneca : Il naquit en l'an 2 ou 3 de Jésus-Christ, à Cordoue, vieille et florissante colonie bétique en Espagne. Il eut pour père Marc Anneus Seneca, que l'on surnomme le déclamateur pour le distinguer de son fils le philosophe. Sa mère s'appelait Helvia, également d'Espagne, femme d'un grand esprit et d'un grand caractère. Son père transporta ses pénates à Rome sous Auguste. Sénèque dut apprendre de son père l'éloquence, mais il eut d'autres maîtres : Attale, Sotion, Papyrius Fabianus, Démétrius le Cynique, pour la philosophie que son père n'aimait guère et pour laquelle il eut lui-même, de très bonne heure, un goût très vif. Il se produisit au forum et au Sénat, où il parla avec tant de succès qu'il excita la jalousie redoutable de Caïus Caligula. Il revêtit des charges et gagnait honneurs et profits, quand, enveloppé sous Claude dans une accusation d'adultère portée par Messaline *(proh pudor !)* contre Julie, femme de Germanicus, il fut exilé en Corse, où il resta huit ans. Agrippine, devenue femme de Claude, fit cesser son exil et le donna pour précepteur à son fils, le futur Néron, qui fut excellent tant qu'il suivit les avis de son maître.

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraison de mai et juillet, p. 319.

Mais bientôt Néron, devenu empereur, subissant d'autres influences et cédant aux tentations du pouvoir, supporta mal Sénèque, qui chercha à rentrer dans la retraite pour s'adonner exclusivement à la philosophie. C'est dans cette retraite qu'alla le chercher l'ordre de Néron d'avoir à s'ouvrir les veines. Néron prenait prétexte d'une conspiration à laquelle Sénèque était certainement resté étranger. Sénèque reçut bravement cet ordre et s'y soumit; et par sa mort il confirma tous les enseignements de sa vie : il devait avoir un peu plus de soixante ans.

Nous allons maintenant lui donner la parole pour qu'il nous dise lui-même l'ardeur qu'il a mise, jeune et vieux, à cultiver la philosophie.

Sénèque rappelle, dans la lettre 108, qu'il entendit dans sa jeunesse le philosophe stoïcien Attale ; il était très assidu à son école, venait le premier, s'en allait le dernier, l'accompagnait à la promenade, lui posait des questions auxquelles ce philosophe était toujours prêt à répondre, au devant desquelles même il allait. C'est de lui que Sénèque apprit qu'il fallait que maître et disciple eussent même but : le premier celui d'être utile, le second celui de mettre à profit. Celui qui va à l'école d'un philosophe doit emporter chaque jour chez lui quelque chose de bon ; il faut qu'il rentre chez lui devenu plus sain ou susceptible de le devenir[1]. » (Il y a là tout une page à citer sur la façon d'entendre les philosophes, très applicable à la façon d'entendre les sermons et même de les faire.)

Je reprends ma citation un peu plus loin, dans la même lettre 108 : « Pour moi, certes, quand j'entendais Attale, déclamant contre les vices, les erreurs, les misères de la vie, il m'est arrivé souvent de prendre en pitié le genre humain, et j'ai cru que cet homme était sublime et élevé au-dessus de l'humanité. Lui-même, il se disait roi, mais il me faisait l'effet d'être bien au-dessus des rois, lui qui se permettait de censurer ceux qui régnaient. Mais lorsqu'il se mettait à faire

[1] Nolo laudes ; nolo dicas : o magnum virum, contempsit omnia et, damnatis humanæ vitæ furoribus, fugit. Nihil damnavi nisi me. (Ep. 68.)

l'éloge de la pauvreté et à montrer que tout ce qui dépassait l'utilité était un poids superflu et gênant, j'aurais voulu sortir pauvre de son école. Lorsqu'il se mettait à faire le procès à nos plaisirs, à faire l'éloge d'un corps chaste, d'une table sobre, d'un esprit qui se garde non seulement des plaisirs illicites, mais aussi de ceux qui sont superflus, j'étais disposé à donner des règles à la bouche et au ventre. Il m'en est resté quelque chose, Lucilius. En effet, j'entrais dans tout ce qu'il disait avec un grand entrain ; dans la suite, engagé dans la vie sociale, j'ai conservé quelque chose de ce bon commencement. Depuis lors, j'ai renoncé pour toujours aux huîtres et aux champignons. Je me suis abstenu de parfum, puisque la meilleure odeur du corps, c'est de n'en point avoir [1]. Depuis lors, mon estomac se passe de vin ; depuis lors, je fuis les établissements de bains. Cuire son corps et l'épuiser de sueurs, j'estime que c'est à la fois inutile et voluptueux. Les autres choses que j'avais abandonnées sont revenues, mais de telle sorte que celles dont je ne m'abstiens plus, j'en use modérément, dans les limites voisines de l'abstention, et je ne sais si cette mesure n'est pas plus difficile que l'abstinence. Puisque j'ai commencé à te dire de quel plus grand zèle je me portais à la philosophie dans ma jeunesse que je ne continue à le faire dans ma vieillesse, je n'hésiterai pas à te confesser quel amour de Pythagore m'inspira Sotion. » Sénèque en devint végétarien. « Poussé par cet argument, dit-il, je commençai à m'abstenir de viande ; et, après un an de ce régime, non seulement l'habitude m'en était facile, mais elle m'était douce. Je croyais que mon esprit était plus agile et je ne t'affirmerais pas aujourd'hui qu'il le fût [2]. Tu veux savoir comment j'ai abandonné ce régime? les années de ma jeunesse tombaient sous le règne de Tibère. On chassait alors des rites étrangers. Or c'était regardé comme une preuve de superstition de s'abstenir de la chair de certains animaux. C'est pourquoi, à la prière de mon père, qui sans haïr la philosophie redou-

[1] Quoniam optimus odor in corpore est nullus. (Ibid.)

[2] Et anno peracto non tantum facilis erat mihi consuetudo, sed dulcis, agiliorem mihi animum esse credebam nec tibi hodie affirmaverim an fuerit. (Ibid.)

tait la calomnie (correction de J. Lipse), je revins à l'habitude antérieure, et il n'eut pas de peine à me persuader de mieux dîner à l'avenir. Attale (dans quels détails entraient ces philosophes !) avait l'habitude de faire l'éloge d'un matelas qui résistât au corps : devenu vieux, je fais encore usage d'un pareil matelas, où mon corps ne laisse pas son empreinte [1]. Je t'ai dit tout cela pour te prouver avec quel entrain les jeunes recrues se portent vers tout ce qui est bien, lorsqu'on les y exhorte, lorsqu'on les y pousse. Mais c'est la faute de ceux qui enseignent ; ils enseignent à discuter, non à vivre, et c'est aussi la faute de ceux qui apprennent. Ils viennent vers les maîtres dans le but de cultiver, non leurs âmes, mais leur talent. C'est pour cela que la philosophie est devenue une philologie, une science de mots [2]. » (Ep. 108.)

Voilà avec quelle ardeur Sénèque se porta dans sa jeunesse vers la philosophie. Ce goût lui resta aussi vif et aussi sérieux dans sa vieillesse. Toutes ses lettres, écrites vers la fin de sa vie, quand il avait pris une sorte de retraite, en témoignent.

L'une, entre autres, parle de l'impression profonde que produisit sur lui un ouvrage que, malheureusement, il ne nomme pas, et qui détermina chez lui une sorte de conversion, c'est l'ép. 6. Celui qui a écrit cette lettre montre bien qu'il a conservé toute son ardeur juvénile pour le bien. La voici : « Je sens, Lucilius, que je ne suis pas seulement amendé, mais que je suis transformé, *transfigurari*, non que je promette ou que j'espère qu'il ne reste rien en moi à changer. Eh ! que ne reste-t-il encore à corriger, à affaiblir, à relever ? Mais cela même est la preuve d'une âme qui devient meilleure ; elle voit ses vices qu'elle ignorait. On félicite certains malades lorsqu'ils sentent qu'ils sont malades. Je voudrais te faire part de ce changement si prompt qui vient de se faire en moi. J'aurais ainsi un gage plus sûr de notre amitié, de cette amitié véritable que ni l'espoir ni la crainte ni le souci de l'intérêt ne peut rompre, de cette amitié

[1] Laudare solebat Attalus culcitram quæ resisteret corpori : tali utor etiam senex, in qua vestigium apparere non possit. (Ibid.)

[2] Itaque quæ philosophia fuit, facta philologia est. (Ibid.)

avec laquelle et pour laquelle les hommes meurent[1]. Je t'en citerai beaucoup qui n'ont pas manqué d'amis, mais bien d'amitié. Voilà ce qui ne peut arriver, lorsqu'une volonté pareille unit des hommes dans le désir du bien. Que dis-je? Ils savent, en effet, qu'ils ont tout en commun, et plus que tout, les malheurs. Tu ne saurais te figurer quel changement je vois chaque jour m'apporter. Envoie nous, dis-tu, ces choses dont tu as éprouvé tant de bien. Eh! vraiment, je désire ardemment les faire passer en toi, et c'est pour cela que j'ai tant de plaisir à apprendre pour enseigner; rien ne me donnerait de satisfaction, serait-ce une chose excellente et salutaire, que je devrais savoir tout seul. Si la sagesse m'était donnée à la condition de la tenir enfermée et de ne pas l'offrir à d'autres, je la refuserais. Il n'y a rien, dont la possession soit agréable, quand on en jouit seul[2]. Je t'enverrai ces livres, et pour que tu ne perdes pas de temps à chercher, je mettrai des signes, afin que tu ailles tout droit aux passages que j'approuve et que j'admire. » (Ep. 6.)

Nous voudrions bien avoir ces livres, ou tout au moins les passages que Sénèque a soulignés, et qui lui firent une si grande impression; du moins voilà bien la preuve que le feu sacré brûlait chez lui dans la vieillesse comme dans la jeunesse.

Nous en donnerons une autre preuve plus forte, si c'est possible, et plus touchante.

Il écrit à Lucilius qu'il fait une chose extraordinaire : il retourne à l'école. « Tu me menaces, écrit-il, de rompre avec moi si je te laisse ignorer rien de ce que je fais chaque jour. Vois sur quel pied de simplicité je vis avec toi. Je te confierai même ceci : Je suis les leçons d'un philosophe et voilà déjà le cinquième jour que je vais à son école et que j'assiste à ses discussions depuis la huitième heure. C'est bien ton âge! dis-tu. Eh! pourquoi ne serait-ce pas mon

[1] Illius amicitiæ cum qua homines moriuntur et pro qua moriuntur : multos tibi dabo qui non amico, sed amicitia caruerunt. (Ep. 6.)

[2] Si cum hac exceptione detur sapientia, ut illam inclusam teneam, nec enunciem, rejiciam. Nullius boni sine socio, jucunda possessio. (Ibid.)

âge? qu'y a-t-il de plus sot que de ne pas apprendre parce qu'on a longtemps ignoré? Quoi donc? Je ferais ce que font les petits-maîtres! Heureux s'il n'y a que cela à reprocher à ma vieillesse. Cette école reçoit les hommes de tout âge; devenons vieux dans cette école; suivons-la quand nous sommes jeunes! Quoi! vieillard, j'irais au théâtre, je me ferais porter au cirque; pas de gladiateurs qui lutteraient sans que j'y sois et je rougirais de suivre des leçons de philosophie! Il faut apprendre tant qu'on ignore, et, s'il faut en croire le proverbe, aussi longtemps qu'on vit. Cela n'est vrai de rien autant que de la philosophie. Il faut apprendre à vivre tant que dure la vie[1]. Cependant, ici-même, moi aussi j'enseigne quelque chose. Tu demandes ce que j'enseigne? qu'il faut apprendre même quand on est vieux. J'ai honte cependant du genre humain; toutes les fois que je suis allé à l'école (comme tu sais, il faut passer à côté du théâtre des Napolitains pour aller à la maison de Métronacte), ce théâtre était plein. Il y a un concours de joueurs de cornemuse: grave affaire; un joueur de flûte grec attire aussi du monde. Mais dans cette salle, où l'on enseigne à devenir homme de bien, il n'y a que de très rares assistants, et ceux-ci font l'effet à la plupart de ne rien faire de sérieux; on les tient pour des hommes sans esprit et sans énergie. Que je sois l'objet de ces railleries, j'entendrai sans me troubler ces brocards d'ignorants; l'homme qui va vers le bien doit mépriser le mépris[2]. Continue, Lucilius, et hâte-toi, afin qu'il ne t'arrive pas ce qui m'arrive, d'avoir à apprendre quand tu seras vieux; bien plus, hâte-toi d'apprendre ce qu'on peut difficilement faire à fond, quand on est devenu vieux. Quel profit en aurais-je, dis-tu? Cela dépendra de tes efforts. Qu'attends-tu? il n'échoit à personne d'être sage par hasard. L'argent peut venir tout seul, les honneurs peuvent t'être offerts, la faveur et les dignités te seront peut-être imposées; la vertu ne te viendra pas par aventure, ce n'est même pas par un travail facile ou petit qu'on arrive à la connaître.

[1] Tam diu discendum est quemadmodum vivas, quamdiu vivis. (Ibid.)

[2] Et ad honesta vadenti contemnendus est iste contemptus. (Ibid.)

Mais il vaut la peine de travailler pour arriver à ce résumé de tous les biens. En effet, il n'y a qu'un seul bien ; ce qui est juste (*honestum*). Tu ne trouveras rien de vrai, rien d'assuré dans ce qui plaît à l'opinion[1]. » (Ep. 76.)

VIII

Ce fut donc chez Sénèque un goût très prononcé qui le porta vers la philosophie. Mais il n'entendait pas qu'on n'en fît que par goût ou par passe-temps, et, comme il le dit, les jours où il y a relâche de spectacle et les jours où il pleut[2]. La philosophie est une question de vie et de salut, et, tout ce que nous pouvons dire après Jésus du royaume des cieux, il le dit de la philosophie. *Philosophandum est,* c'est sa devise.

Il faut philosopher, quelle que soit notre condition, vis-à-vis du principe premier de qui nous dépendons ; il faut philosopher toute affaire cessante, quelle que soit notre condition sur la terre, que nous soyons riches, que nous soyons pauvres.

Je cite (ép. 16) : « Je sais, Lucilius, qu'il t'est devenu évident que personne ne peut vivre heureusement, ni même tolérablement, sans l'étude de la sagesse et que la vie heureuse est le résultat de la sagesse parfaite, que la vie est d'ailleurs rendue acceptable par la sagesse simplement ébauchée. Mais ce que l'on commence à voir, il faut le confirmer et l'enfoncer toujours plus profondément par une méditation quotidienne. Il faut persévérer et se fortifier par une étude assidue, afin que les bonnes dispositions deviennent une âme bonne (*bonam mentem*). La philosophie n'est pas une profession vulgaire qu'on aurait apprise pour en faire pa-

[1] Pecunia veniet ultro, honor offerretur ; gratia ac dignitas fortasse ingerentur tibi ; virtus in te non incidet, ne levi quidem opera aut parvo labore cognoscitur, sed est tanti laborare, omnia bona semel occupaturo. Unum enim est bonum, quod honestum ; in illis nihil invenies veri, nihil certi, quæcumque famæ placent, (Ibid.)

[2] Quis philosophiam respicit, nisi cum ludi intercalantur, cum aliquis pluvius intervenit dies quem perdere licet. (*Natural, quæst.*, Lib. 7, cap. 37.)

rade ; elle ne consiste pas en paroles, mais en choses[1]. On ne la pratique pas pour passer agréablement son temps, pour dissiper l'ennui des heures vides : elle forme et façonne l'esprit, elle dispose la vie, elle règle les actes et montre ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter ; elle est assise au gouvernail[2] et dirige la course de ceux qui sont ballottés au milieu des écueils. Quelqu'un dira : Que m'importe la philosophie, si le destin règne? A quoi me sert-elle, si Dieu est le régulateur suprême? A quoi sert-elle, si le hasard est souverain? Car les choses fixées ne peuvent être changées, et aucune mesure ne peut être prise contre ce qui est impossible à prévoir. — Que ce soit Dieu qui prévienne nos desseins, et qui ait décrété ce que je dois faire, ou que la fortune ne me laisse aucune liberté d'action, quoi qu'il en soit de tout cela, Lucilius, et quand même tout cela serait, il faut philosopher[3]; soit que les destins nous étreignent par une loi inexorable, soit que Dieu, l'arbitre de l'univers, dispose tout, soit que le hasard pousse et agite sans ordre les choses humaines, la philosophie doit nous protéger. Elle nous exhortera à obéir volontairement à Dieu, à ne pas résister opiniâtrement à la fortune ; elle nous enseignera à suivre Dieu, à supporter le sort[4]. Mais il ne s'agit pas ici de traiter la question de savoir s'il y a une providence ou si nous sommes livrés au destin ; je m'en tiens à ceci et j'y reviens ; je t'avertis et je t'exhorte à ne pas souffrir que ton âme s'abandonne et se refroidisse. Raffermis-la, de telle sorte que ce qui est premier élan devienne manière d'être. »

Voici maintenant ce qu'il écrivait à Lucilius en se plaçant au point de vue de la position terrestre de son correspondant, et cette lettre fait penser à la fin du chap. VI de St-Matthieu, où Jésus dit qu'il faut s'affranchir de tout souci terrestre

[1] Non est philosophia populare artificium, nec ostentationi paratum, non in verbis, sed in rebus est. (Ep. 16.)

[2] Sedet ad gubernaculum. (Ibid.)

[3] Quidquid est ex his, Lucili, vel si hæc omnia sunt, philosophandum est. (Ibid.)

[4] Hæc (philosophia) docebit ut Deum sequaris, feras casum. (Ibid.)

pour chercher par-dessus tout le Royaume des cieux et sa justice.

La lettre commence brusquement, sans préambule : Rejette, lui dit-il, tout cela si tu es sage, bien mieux, rejette-le pour être sage, et tends vers l'âme bonne (*bonam mentem*), d'un grand élan et de toutes tes forces. Si quelque chose te retient, débarrasse-t'en ou coupe-le. Ma position de fortune, dis-tu, me retient. Je veux l'arranger de telle sorte qu'elle puisse me permettre de vivre sans rien faire, afin de n'avoir pas les soucis de la pauvreté ou de n'être à charge à personne. — Quand tu dis cela, tu me parais ne pas connaître la vertu et le pouvoir de ce bien auquel tu penses ; tu vois bien en gros l'utilité de la philosophie, mais tu n'en vois pas encore suffisamment les applications diverses. Tu ne sais pas encore combien elle nous vient en aide en toute occasion, de quelle manière elle nous assiste dans les plus grandes choses, pour me servir des paroles de Cicéron et comment elle descend jusqu'aux plus petites. Crois-moi, demande-lui de te conseiller, elle te persuadera de ne pas te livrer à tes calculs. Tu cherches ceci, n'est-ce pas, et tu veux par ce renvoi arriver à n'avoir pas à craindre la pauvreté : Mais que dirais-tu si d'aventure il fallait désirer la pauvreté ? Les richesses ont été pour beaucoup un obstacle à la philosophie, la pauvreté est plus dégagée et plus sûre[1]. Trève à ces défaites : Je n'ai pas encore ce qu'il me faut ; quand je serai parvenu à tel chiffre de fortune, alors je me livrerai à la philosophie. — En vérité, voilà ce dont il faut s'occuper d'abord : Ce que tu diffères et dont tu veux t'occuper après tout le reste, c'est par là qu'il faut commencer. « Je veux, dis-tu, préparer ce qu'il me faut pour vivre. » Mais apprends à faire des provisions. Si quelque chose t'empêche de bien vivre, cela ne t'empêche pas de bien mourir. Non, la pauvreté ne doit pas te détourner de la philosophie, pas même la misère noire[2] ; en effet, la famine que certains ont dû en-

[1] Multis ad philosophandum obstitere divitiæ : paupertas expedita est, secura est. (Ep. 17.)

[2] Non est quod paupertas nos a philosophia revocet, ne egestas quidem.

durer dans des villes assiégées, doit être supportée par ceux qui s'empressent vers la philosophie. Et quelle autre récompense eurent-ils, les assiégés, d'avoir enduré la faim, que celle de ne pas tomber aux mains du vainqueur? Combien plus grand est ce bien qui promet la liberté permanente et qui affranchit de toute crainte de Dieu et des hommes? En vérité, il faut accourir vers ce bien, même au prix de la faim. Des armées ont supporté la privation de tout, elles ont vécu de racines et apaisé leur faim avec des aliments innommables; elles ont souffert toutes ces choses pour le pouvoir (chose plus étonnante encore), pour le pouvoir d'autrui? Quelqu'un va-t-il hésiter à supporter la pauvreté pour arracher son âme à l'aveuglement des passions? Il ne s'agit donc pas d'abord de devenir riche. Il est permis d'arriver à la philosophie, même quand on est sans ressources[1]. Mais c'est ton idée: Quand tu auras tout, alors tu voudras avoir aussi la sagesse: Ce sera la dernière ressource et, pour ainsi dire, le dernier accessoire de ta vie. — Et moi, je te dis: Si tu as quelque bien, philosophe: par la philosophie, en effet, tu sauras si tu n'as pas déjà trop; si tu n'as rien, recherche la philosophie avant toute chose. » (Ep. 17.)

Ailleurs il dira: La sagesse, la *bona mens*, est accessible à tout le monde; il ne faut pas beaucoup de lettres pour être sage. — Voilà encore qui fait penser à de belles paroles de Jésus.

Encore deux citations (ép. 72): « Ce n'est pas quand tu es de loisir qu'il faut philosopher: Il faut négliger tout pour s'adonner à la philosophie, pour laquelle il n'y a pas de temps assez long quand même la vie s'étendrait de l'enfance jusqu'aux limites les plus extrêmes de la vie humaine. Cela ne fait pas beaucoup de différence que tu ne t'occupes pas du tout de la philosophie ou que tu en interrompes l'étude. En effet, elle ne reste pas où on l'a laissée, mais à la façon des choses élastiques qui, lorsqu'on cesse de les tendre, reviennent sur elles-mêmes, elle revient à son commencement

[1] Licet ad philosophiam etiam sine viatico pervenire. (Ep. 17.)

dès qu'on cesse d'en faire. Il faut faire trêve à ses occupations, il ne s'agit pas d'en attendre la fin, il faut les écarter[1]. » (Ep. 72.)

Et voici une citation de l'ép. 53 : « Il ne s'agit pas de philosopher au hasard des dispositions et des circonstances. Si tu étais malade, tu ne t'occuperais plus de tes intérêts domestiques, les affaires du forum seraient suspendues pour toi ; tu mettrais tous tes soins à te délivrer le plus vite possible de ta maladie. Quoi donc ? Ne feras-tu pas la même chose ? Donne congé à tous les empêchements et livre-toi au soin de ton âme ; personne ne parvient à avoir l'âme saine (*mens bona*), au milieu des tracas de la vie. La philosophie commande, elle donne son heure, elle n'en reçoit pas, elle est souveraine, elle se présente et commande[2]. Alexandre disait à une ville qui lui offrait une partie de son territoire et la moitié de ses biens : Je suis venu en Asie avec l'idée non d'accepter ce que vous me donnerez, mais de vous laisser ce que je ne prendrai pas. Voilà ce que la philosophie dit à toutes nos affaires : Je ne suis pas disposée à accepter ce que vous aurez de trop, mais vous aurez ce que je ne voudrais pas. — Dirige ton esprit tout entier vers la philosophie, sois assidu auprès d'elle, cultive-la et tu mettras un grand intervalle entre toi et le reste des hommes. Tu dépasseras de beaucoup tous les mortels ; les dieux ne l'emporteront pas de beaucoup sur toi. Quelle différence y aura-t-il entre eux et toi ? Veux-tu le savoir : Ils l'emporteront par la durée. Mais, par Hercule, c'est d'un habile ouvrier, d'avoir enfermé une chose complète dans de petites dimensions[3]. » (Ep. 53.)

De toutes ces citations, il doit ressortir quelle chose capitale était pour Sénèque la philosophie : elle était, d'un mot qui est de lui par excellence, l'art de vivre (*ars vitæ*).

[1] Resistendum occupationibus : nec explicandæ, sed submovendæ sunt. (Ep. 72.)

[2] Exercet philosophia regnum suum : dat tempus, non accipit. Non est res subsiciva : ordinaria est, domina est ; adest et jubet. (Ep. 53.)

[3] At, mehercules, magni artificis est clausisse totum in exiguo. (Ep. 53.)

IX

Où maintenant va-t-il chercher les leçons de la sagesse? Nous répondrons : En lui-même et chez les anciens. Chez les anciens d'abord (*priores*), ensuite en lui-même.

Sénèque était plein de déférence pour les anciens et il pensait bien qu'ils n'étaient pas arrivés à la sagesse sans le secours de Dieu; on pourrait dire que d'après lui ils avaient été suscités par Dieu. Il dit quelque part : ils sont nés pour nous.

Voici au reste dans quelle mesure Sénèque pense que la sagesse nous est venue des Dieux : « Qui peut douter, écrit-il (ép. 90), que ce soit par le bienfait des Dieux que nous vivons, mais c'est par le bienfait de la philosophie que nous vivons bien. C'est pourquoi nous devrions plus de reconnaissance à la philosophie qu'aux Dieux, puisque la vie bonne est un plus grand bienfait que la vie tout court. Il en serait certainement ainsi, si les Dieux ne nous avaient pas donné la philosophie elle-même dont ils n'ont communiqué la science à personne, mais la faculté (*facultatem*) à tous[1]. (C'est l'idée très arrêtée, et très juste à mon avis, de Sénèque, que la sagesse, la vertu et tous les biens véritables, nous ne les devons qu'à nous-mêmes, non à une heureuse fortune. Dieu ou les Dieux ne nous en fournissent que la matière et la faculté.) Car, continue-t-il, si les Dieux avaient fait de la sagesse un bien vulgaire et si nous naissions sages, la sagesse aurait perdu ce qu'elle a de meilleur en elle : elle serait parmi les choses fortuites. En effet, c'est là ce qu'il y a en elle de précieux et de grand, qu'elle n'échoit pas par hasard, que chacun ne la doit qu'à soi-même, qu'elle n'est pas empruntée à autrui. Qu'y aurait-il dans la philosophie qui fût digne de ta considération, si elle était chose reçue comme une faveur (*beneficiaria res*)[2]. C'est son affaire unique de trouver le

[1] Pro certo deberetur, nisi ipsam dii philosophiam tribuissent, cujus scientiam nulli dederunt, facultatem omnibus. (Ep. 90.)

[2] Quid haberes, quod in philosophia susciperes, si beneficiaria res esset? Hujus

vrai, touchant les choses divines et les choses humaines ; d'elle ne se séparent jamais la justice, la piété, la religion et tout le reste du cortège des vertus qui sont attachées les unes aux autres et forment ensemble un corps. La sagesse enseigne à rendre un culte aux Dieux (*colere divina*), à aimer les hommes, et que l'empire appartient aux Dieux et que la communauté de destinée existe entre les hommes (*et penes deos imperium esse, et inter homines consortium*). » L'avarice, qui introduisit entre les hommes la distinction du tien et du mien, brisa leur accord[1]. Les premiers hommes vécurent dans un état d'innocence qui ressemblait à la sagesse, mais ne l'était pas. Ils étaient innocents par ignorance (*ignorantia rerum innocentes erant*). Il y a une grande différence entre ne pas vouloir pécher et ne pas le savoir. Il leur manquait la justice, la prudence, la tempérance et le courage (on a reconnu là les quatre vertus cardinales des anciens). Leur vie rudimentaire avait des similaires de toutes ces vertus. La vertu n'échoit à l'âme qu'après qu'elle a reçu éducation et instruction et qu'elle est parvenue au bien supérieur par des exercices assidus ; nous naissons pour ces choses suprêmes, mais sans elles et chez les meilleurs, avant tout enseignement, il y a bien les matériaux de la vertu, mais non la vertu même[2].

Donc, les Dieux ont fourni les éléments, la matière, la faculté de la sagesse, non la sagesse toute faite et la vertu, qui est la sagesse passée dans la pratique : *ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur*. (Ep. 90, commencement et fin.)

Sénèque me semble accorder un peu plus dans d'autres lettres. Ainsi, ép. 73 : Les dieux ne sont pas jaloux (*invidiosi*), ils accueillent et tendent la main à ceux qui montent. Tu

opus unum est de divinis humanisque verum invenire: ab hac non recedit justitia, pietas, religio et omnis alius comitatus virtutum consertarum et inter se cohærentium. (Ep. 90.)

[1] Consortium, quod aliquamdiu inviolatum mansit antequam societatem avaritia distraxit et paupertatis causa etiam his quos fecit locupletissimos, fuit. (Ep. 90.)

[2] Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur ; et in optimis quoque antequam erudias, virtutis materia, non virtus est. (Ep. 90.)

t'étonnes que l'homme puisse aller jusqu'aux Dieux? Dieu vient jusqu'à l'homme, que dis-je, il est bien plus près : il vient dans les hommes. Il n'y a pas d'âme bonne sans Dieu (*mens bona*). Des semences divines sont dispersées dans les corps humains [1], et si l'on en prend bien soin, elles naissent, se reproduisent et grandissent pareilles à celles dont elles sont nées. N'est-ce pas la parabole du semeur? Et comme dans la parabole il faut pour que la semence lève et se multiplie un cœur honnête et bon, il faut ici un *bonus cultor*, un bon cultivateur. (Ep. 74 à la fin.)

Et voici un passage capital qui me paraît fort beau (ép. 41) : « Tu fais une chose excellente et salutaire pour toi, si, comme tu l'écris, tu persévères à tendre vers l'âme bonne (*ad bonam mentem*), qu'il est stupide d'appeler de ses vœux, quand tu peux l'obtenir de toi-même. Il ne s'agit pas d'élever les mains au ciel, ni de fléchir par nos prières un concierge de temple, afin qu'il nous laisse approcher de plus près des oreilles de l'idole, comme si nous pouvions ainsi être mieux exaucés. Dieu est près de toi, il est avec toi, il est au dedans de toi. Je veux dire ceci, Lucilius, un esprit sacré demeure au dedans de nous, il est le témoin et le surveillant (*observator et custos*) de ce que nous faisons de bien et de mal. Selon que nous le traitons il nous traite. Il n'y a pas d'homme de bien sans Dieu [2]. Est-ce que quelqu'un peut s'élever au-dessus de la fortune sans son secours? Dieu donne des desseins magnifiques et droits. En chacun des hommes de bien, Dieu (quel est ce Dieu? je l'ignore) Dieu demeure [3]. » Et ici un magnifique développement, très littéraire : forêt sombre, caverne mystérieuse, sources d'un grand fleuve, qui donnent l'idée de Dieu et où l'on dresse des autels. « Mais si tu voyais un homme

[1] Miraris hominem ad deos ire? Deus ad hominem venit, imo (quod propius est) in homines venit. Nulla sine Deo mens bona est. Semina in corporibus humanis divina dispersa sunt. (Ep. 70.)

[2] Prope est a te Deus, tecum est, intus est. Ita dico, Lucili, sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorum que nostrorum observator et custos : hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat. Bonus vir sine Deo nemo est. (Ep. 41.)

[3] Ille dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque virorum bonorum (quis Deus, incertum est) habitat Deus. (Ibid.)

sans frayeur dans les périls, que les passions n'effleurent pas, heureux dans l'adversité, paisible au milieu des tempêtes, voyant les hommes au-dessous de lui et les Dieux de niveau, ne serais-tu pas plein de vénération pour un tel homme? Ne dirais-tu pas qu'il y a là une chose trop grande et trop haute pour qu'on puisse la croire de la nature de ce petit organisme dans lequel elle se trouve. Une force divine est descendue là. Cet esprit supérieur, plein de mesure, traversant toutes choses comme lui étant inférieures, riant de tout ce que nous craignons ou souhaitons, une puissance supérieure l'anime. Une chose si grande ne peut subsister sans le secours d'une divinité[1]. C'est pourquoi par la meilleure partie de lui-même cet homme est là d'où il est descendu. De la même manière que les rayons du soleil touchent bien la terre, mais sont au lieu d'où ils sont partis, ainsi l'esprit grand et sacré, envoyé dans ce petit corps (*in hoc demissus*) pour que nous connaissions de plus près les choses divines, demeure bien avec nous, mais il reste attaché à son lieu d'origine. De là, il dépend ; là, il regarde et s'appuie ; il est avec nous comme ce que nous avons de meilleur (*nostris tam quam melior interest*). »

La sagesse est donc accessible à tous : Dieu ou les Dieux nous en ont donné la faculté ; Dieu est en nous pour nous aider à y parvenir. L'esprit c'est Dieu habitant en l'homme[2].

X

Mais il y a pour nous assister dans ce travail nécessaire les *priores*, qu'on peut traduire par les anciens ou même par ceux qui nous sont supérieurs en sagesse. Et nous allons voir avec quelle révérence Sénèque en parle.

Il détourne Lucilius des curiosités de l'érudition et des

[1] Vis istuc divina descendit : animum excellentem, moderatum, omnia tanquam minora transeuntem, quidquid timemus, optamusque ridentem, cælestis potentia agitat, non potest res tanta sine adminiculo numinis stare. (Ibid.)

[2] Quid hoc est? Animus, sed hic rectus, bonus, magnus. Quid aliud voces hunc quam Deum in humano corpore hospitantem. (Ep. 31.)

vaines agitations de la vie publique pour l'adresser aux maîtres de la sagesse (*De brevitate vitæ*, XIV). « Cette érudition vaine, dit-il, de qui diminue-t-elle les erreurs ? De qui réprime-t-elle les passions ? Qui rend-elle plus fort ? Qui plus juste ? Qui plus généreux ? Notre Fabianus disait qu'il doutait s'il ne valait pas mieux ne pas faire d'étude que de s'engager dans ces études-là. Ceux-là seuls ont l'esprit paisible (*otiosi sunt*), qui s'adonnent à la sagesse ; seuls, ils vivent ; en effet, non seulement ils mettent bien à profit le temps de leur vie, mais ils y ajoutent tous les siècles ; toutes les années écoulées avant eux leur appartiennent. A moins d'être les plus ingrats des êtres, ces fondateurs très illustres des croyances sacrées sont nés pour nous ; ils nous ont préparé la vie[1]. » Sénèque ne dit pas expressément qu'ils aient été suscités par Dieu ou les Dieux. Mais on peut l'inférer de ce qu'il a dit plus haut des hommes sages qui révèlent par leur fait la présence de Dieu, qui ne pourraient pas exister sans lui. « Nous sommes conduits vers les choses belles amenées des ténèbres à la lumière par le labeur d'autrui. Aucun siècle ne nous est fermé ; nous sommes admis à jouir de tous et si, par la grandeur de l'esprit, il nous est permis de nous dégager des étroites limites de la faiblesse humaine, nous avons le vaste champ de la durée pour nous y étendre. Il nous est permis de disserter avec Socrate, de douter avec Carnéade, de nous livrer à la quiétude avec Epicure, de vaincre la nature humaine avec les Stoïciens, d'en franchir les bornes avec les Cyniques, de marcher de pair avec la nature, dans l'union avec tous les âges (*cum rerum natura in consortium omnis œvi pariter incedere*). Pourquoi dans ce passage de temps court et incertain, ne nous adonnerions-nous pas de tout notre cœur à ces choses qui sont infinies, qui sont éternelles, à ces choses qui nous mettent en communion avec les meilleurs ? » Ici, Sénèque parle de ceux qui passent leur temps dans les antichambres des grands personnages du temps, reçus souvent avec dédain ; il y a là des

[1] Nisi ingratissimi sumus, illi clarissimi sacrarum opinionum conditores, nobis nati sunt, nobis vitam præparaverunt. (*De brevitate vitæ*, Ch. 14.)

traits de mœurs pris sur le vif et il continue : « Disons plutôt que ceux-là donnent leur temps aux vrais offices, qui chaque jour veulent se rendre plus familiers avec Zénon, avec Pythagore, avec Démocrite et avec tous les vrais pontifes (*antistites*) de la pratique du bien (*bonarum artium*), toujours plus familiers avec Aristote et Théophraste. Pas un d'eux qui n'ait le temps de donner audience ; pas un qui ne renvoie celui qui vient à lui plus heureux et plus affectionné à sa personne ; pas un qui souffre qu'un seul s'en aille d'auprès de lui les mains vides. Tous les hommes peuvent les approcher de nuit et de jour. Aucun d'eux ne te forcera à mourir[1], mais tous t'enseigneront à mourir. Aucun ne te fera perdre ton temps, chacun te donnera le sien ; d'aucun l'entretien ne sera dangereux ; d'aucun l'amitié ne mettra ta tête en péril[2] ; avec aucun les relations ne t'entraîneront dans des dépenses ruineuses... »

Et plus bas : « Nous avons l'habitude de dire qu'il n'a pas été en notre pouvoir de choisir nos parents, qu'ils nous sont donnés par le sort. Mais il est à notre choix de naître[3]. Il y a des familles de très nobles esprits ; choisis celle dont tu veux être ; tu ne seras pas simplement adopté pour le nom, mais tu auras part aux biens, qu'il ne sera pas nécessaire de garder sordidement et jalousement ; ils deviendront d'autant plus grands qu'ils se diviseront entre un plus grand nombre. Ceux-ci te donneront le chemin qui mène à l'éternité ; ils t'élèveront jusqu'à ce lieu d'où personne ne pourra t'exclure. C'est là le seul moyen d'élargir la vie mortelle, bien plus de la changer en immortalité[4]. » (*De brevitate vitæ*, 14, 15.)

Sénèque estimait donc que nous vivons sur un patrimoine

[1] Nullius amicitia capitalis. (*De brevitate vitæ*, Ch. 14.)

[2] Ce qui devait lui arriver avec Néron.

[3] Nob s vero ad nostrum arbitrium nasci libet. (Ibid.) Est-il difficile de faire ici un rapprochement avec la nouvelle naissance qui fait entrer dans le royaume des cieux ?

[4] Hi tibi dabunt ad æternitatem iter et te in illum locum ex quo nemo ejiciet sublevabunt : hæc una ratio est extendendæ mortalitatis, imo in immortalitatem vertendæ. (Ibid., ch. 15.)

de sagesse légué par les anciens, qu'il fallait recevoir avec déférence et accroître si l'on pouvait.

« C'est pourquoi, écrit-il (ép. 64) : Je vénère les trouvailles de la sagesse et ceux qui les ont faites. Il m'est agréable d'hériter de tant de gens. Ces choses ont été acquises pour moi, ont été élaborées pour moi. Mais faisons ce que fait un bon père de famille : Agrandissons le patrimoine que nous avons reçu. Que cet héritage augmenté passe de moi à ceux qui me suivront ; il reste encore beaucoup à faire et il en restera encore beaucoup et celui qui viendra dans mille siècles trouvera l'occasion d'y ajouter encore. Mais quand même tout aurait été trouvé par les anciens, ce qui sera toujours nouveau c'est la pratique, la connaissance, l'application des choses trouvées par les autres. Suppose qu'il s'agisse de remèdes qui nous auraient été légués pour la guérison des yeux : Je n'aurais pas besoin d'en chercher d'autres, il ne s'agirait que de les appliquer aux maladies en temps voulu. Les remèdes de l'âme ont été trouvés par les anciens ; mais la façon de les administrer, le temps où il le faut, c'est notre affaire. Ceux qui nous ont précédés ont beaucoup fait, mais ils n'ont pas achevé l'œuvre. Il faut cependant les avoir en grand respect et leur rendre un culte comme à des Dieux (*et ritu deorum colendi*). Pourquoi n'aurais-je pas le portrait de ces grands hommes pour exciter mon âme ? Et pourquoi ne célébrerais-je pas leurs jours de naissance ? Pourquoi ne les citerais-je pas toujours pour les honorer ? (*quidni illos honoris causa semper appellem ?*) La vénération que je dois à mes maîtres, je la dois à ces grands précepteurs de l'humanité, de qui procèdent les commencements de si grands biens[1]. Si je voyais un consul ou un préteur, je ferais tout ce par quoi on témoigne son respect : Je sauterais à bas de mon cheval, je me découvrirais, je me rangerais sur leur chemin. Quoi donc ? Les deux Marcus Caton, et le sage Lælius, et Socrate avec Platon et Zénon, et Cléanthe, pourrais-je les re-

[1] Quam venerationem præceptoribus meis debeo, eamdem illis præceptoribus generis humani a quibus tanti boni initia fluxerunt. (Ep. 64.)

cevoir dans mon esprit sans les marques de la plus haute considération. Au contraire, pour moi, je les vénère et, devant de si grands noms, toujours je me lève[1] ! » (Ep. 64.)

XI

Ainsi, respect des anciens qui ne va pas d'ailleurs sans une certaine indépendance : ils nous lèguent un patrimoine qu'il faut accroître et nous verrons même que Sénèque se réserve le bénéfice de l'inventaire.

Il écrit à Lucilius, un jour où, à la faveur d'un spectacle de cirque, le vide et le silence s'étaient faits autour de lui : « Personne ne va me troubler, il me sera permis de me promener seul, ce qui est bien plus nécessaire à celui qui va par lui-même et qui suit son propre chemin. Est-ce à dire que je ne suive pas les anciens (*priores*) ? Si bien ; mais je me permets et de trouver par moi-même et de changer et de laisser. Je ne leur suis pas asservi, je leur donne mon assentiment[2]. » (Ep. 80.)

Voici encore ce qu'il écrit à Lucilius en lui promettant l'envoi de ses livres : « Mais, quels qu'ils soient, lis-les comme d'un homme qui cherche encore la vérité, qui ne la connaît pas mais la cherche avec obstination. En effet je ne me suis rendu l'esclave de personne ; je ne porte le nom de personne ; j'accorde beaucoup de crédit au jugement des grands hommes, j'en revendique aussi un peu pour le mien. Car ces grands hommes nous ont laissé beaucoup de choses non trouvées et qu'il faut chercher ; et peut-être auraient-ils trouvé les choses nécessaires, s'ils n'avaient cherché aussi les superflues[3]. Les questions curieuses de mots leur ont pris beaucoup de temps, ainsi que les discussions captieuses qui

[1] Ego illos veneror, et tantis nominibus semper assurgo. (Ibid.)

[2] Non ergo sequor priores? Facio, sed permitto mihi et invenire aliquid et mutare et relinquere. (Ep. 80.)

[3] Non enim me cuiquam mancipavi, nullius nomen fero; multum magnorum virorum judicio credo, aliquid et meo vindico. Nam illi quoque non inventa sed quærenda nobis reliquerunt, et invenissent forsitan necessaria, nisi et superflua quæsissent. (Ep. 45.)

exercent une vaine subtilité. Nous serrons des nœuds, nous attachons un sens ambigu aux mots, ensuite nous cherchons des solutions ; avons-nous tant de loisir? Savons-nous déjà vivre? Savons-nous déjà mourir, etc. » (Ep. 45.) Voilà bien Sénèque, respectueux à l'égard des anciens maîtres de la sagesse, mais gardant son indépendance, recevant leur héritage, mais le revisant et l'accroissant.

Ce n'est pas une raison de l'appeler éclectique ; du moins il ne l'a pas été à la façon de celui qui formerait un système de pièces et de morceaux empruntés aux systèmes d'autrui. Sa grande préoccupation, c'était la sagesse pratique, l'*ars vitæ*, et il en recevait les leçons et les préceptes de tous les maîtres, d'Epicure lui-même, comme nous le verrons.

Cette préoccupation du bien, et du bien pratique avant tout, lui donnait un critère pour juger des discours qu'il entendait ; et, ce critère, c'était le sens moral.

Il écrivait à Lucilius, ép. 123 : « Il faut donc fermer ses oreilles, comme Ulysse les siennes aux chants des sirènes, aux méchantes paroles, et le faire tout de suite ; car lorsqu'elles nous ont touchés et qu'on les a accueillies, elles s'enhardissent, et l'on en vient à ces affirmations : la vertu, la philosophie, la justice, tout cela n'est qu'un vain bruit de mots vides ; il n'y a qu'un bonheur : la vie de plaisir, *bona vita*[1] ; faire tout ce qui plaît, jouir de son patrimoine, voilà vivre ; c'est se souvenir qu'on doit mourir ; (c'est le « mangeons et buvons, car demain nous mourrons, » cité par saint Paul.) Toutes ces voix, il faut les fuir, comme celles près desquelles Ulysse ne voulut passer que lié. Elles ont le même pouvoir, elles éloignent de la patrie, de la famille, des amis, des vertus, *et in turpem vitam miseros turpius illidunt*, et elles enfoncent toujours plus honteusement les malheureux dans la turpitude. Combien n'est-il pas préférable de suivre le droit chemin et d'en venir à trouver agréables les choses qui sont honnêtes. » (Ep. 123.)

Voilà bien des paroles qui rappellent, *mutatis mutandis*,

[1] Inde ad hæc pervenitur verba : virtus et philosophia et justitia verborum inanium crepitus est, una felicitas est bona vita. (Ep. 123.)

celles de Jésus, mettant en garde contre les faux prophètes, et disant : Vous les connaîtrez à leurs fruits. Comme Jésus, Sénèque fait appel au discernement moral et aux conséquences pratiques des doctrines, et, comme lui, il demande qu'on fortifie le sens intime par la pratique fidèle. On trouve chez lui une parole toute semblable à celle de Jésus : « Vous êtes bienheureux de savoir ces choses, si toutefois vous les mettez en pratique. » (Jean XIII, 17.) *Non est beatus qui scit illa, sed qui facit.* (Ep. 75.) « Suivez, dit ailleurs Sénèque, le bon chemin, de manière à finir par trouver agréable ce qui est honnête[1] ; » ou encore : « de manière que la bonne volonté se change en bonne habitude. »

XII

Sénèque ne pensait pas d'ailleurs que, lorsqu'on avait le souci de sa vie morale (*bona mens*), avant tout, on pût s'en tenir à de simples maximes qui ne seraient pas reliées à un corps de doctrines. Comme il conseille à Lucilius de s'affilier à une famille de grands esprits, il lui prêche la nécessité d'appuyer sa vie aux dogmes d'une secte (*secta*), nous dirions une école ; et, dans deux lettres capitales, nous assistons à une discussion très intéressante qui rappelle un peu la polémique d'il y a quelque temps, entre Montauban et Paris, sur la foi et la vie.

C'était, alors, la querelle entre les préceptes et les dogmes, ou les décrets pour parler latin ; entre les *præcepta* et les *dogmata*, ou *decreta*.

Nous allons tâcher de l'exposer en peu de mots, d'après deux lettres importantes, les ép. 94 et 95 ; et cette exposition nous fera pénétrer un peu plus dans la tournure d'esprit de notre philosophe.

Ariston, philosophe stoïcien, déclarait que les dogmes ou décrets suffisaient, et que tout en sortait, tout, c'est-à-dire toutes les règles pratiques de la vie. « Les décrets ou dogmes

[1] Quanto satius est rectum sequi limitem, et eo se perducere ut ea demum sint tibi jucunda quæ sunt honesta. (Ep. 123.)

de la philosophie enseignent, dit-il, la constitution du bien suprême. Celui qui l'a bien comprise et qui l'a apprise, se prescrit à lui-même tout ce qu'il a à faire en toute circonstance. » Sénèque trouve que le philosophe stoïcien va trop loin de dédaigner à ce point les préceptes, et toute cette lettre 94 et la suivante suffiraient à l'intérêt d'un travail.

Sénèque affirme que les préceptes ont du poids par eux-mêmes : « Est-il besoin qu'on te donne des raisons quand on te dit ce vers : le remède aux injures, c'est l'oubli ; ou celui-ci : la fortune aide les audacieux ; ou celui-ci : le paresseux s'embarrasse lui-même ? Ces paroles n'ont pas besoin d'être défendues. Les âmes portent en elles les semences de toutes les choses honnêtes, et ces semences sont éveillées par l'avertissement. Comme une étincelle aidée d'un léger souffle jette sa flamme, la vertu se dresse dès qu'elle est touchée et poussée[1]. » Plus loin : « Il faut, en effet, que la loi soit brève, afin d'être plus facilement retenue par les simples, comme si c'était une parole tombant du ciel ; qu'elle commande, qu'elle ne discute pas[2]. » Rien ne me paraît plus froid qu'une loi avec des explications préalables (*nihil videtur mihi frigidius, nihil ineptius quam lex cum prologo*). — Avertis, dis-moi ce que je dois faire ; je ne suis pas là pour apprendre, mais pour obéir (*non disco, sed pareo*). » (Ep. 94.)

Donc, pour ces raisons et quelques autres, Sénèque trouve que le philosophe stoïcien Ariston va trop loin, et que les préceptes isolés ont par eux-mêmes une grande utilité et une réelle vertu.

Mais, d'autre part, il ne peut admettre qu'ils suffisent : « Il faut, dit-il, que nous nous proposions, que nous nous mettions devant l'esprit la fin du bien suprême, vers laquelle nous devons tendre de tous nos efforts, vers laquelle doit être dirigé tout ce que nous faisons et disons. La vie sans but est

[1] Omnium honestarum rerum semina animi gerunt quæ admonitione excitantur, non aliter quam scintilla flatu levi adjuta, ignem suum explicat. Erigitur virtus cum tacta est et impulsa. (Ep. 94.)

[2] Legem enim brevem esse oportet quo facilius imperitis teneatur, velut emissa divinitus vox sit. (Ep. 94.)

incertaine. S'il faut donc se proposer un but, les dogmes deviennent nécessaires[1]. » Et plus loin : « De même que les feuilles ne peuvent verdoyer par elles-mêmes, mais qu'elles ont besoin de la tige où elles sont attachées, d'où elles tirent la sève, ainsi les préceptes, s'ils restent isolés, se flétrissent ; ils demandent à être insérés dans un système[2]. » (Ep. 95.)

Au reste il y a action et réaction des dogmes sur les préceptes et des préceptes sur les dogmes. « Car, dit-il, sans racines les rameaux sont inutiles, et les racines mêmes reçoivent du secours de ce qu'elles ont engendré[3]. » (Même ép.)

Et c'est dant cette épître qu'il donne l'ensemble des dogmes et décrets de la secte à laquelle il s'est affilié. Nous y reviendrons plus loin.

XIII

C'était bien le moins que Sénèque, qui donnait de si bonnes raisons de s'affilier à une secte ou école, d'entrer dans une famille de grands esprits, fit son choix, et il le fit de bonne heure, il fut stoïcien.

Le premier philosophe qu'il ait entendu était de cette école, et nous avons vu l'impression que ce maître fit sur lui dans un âge encore tendre. Dans la suite, il resta fidèle à cette secte avec les réserves que nous avons vues ; il réprouvait les subtilités inutiles de son école, communes d'ailleurs à toutes ; il ne se refusait pas le droit, se reconnaissait plutôt le devoir, de modifier, d'accroître le patrimoine de la famille, de faire s'il le pouvait des découvertes, et ces découvertes consistaient plutôt en des voies plus courtes, des arguments nouveaux pour démontrer les vérités professées par l'école.

[1] Proponamus oportet finem summi boni ad quem nitamur, ad quem omne factum nostrum dictumque respiciat, veluti navigantibus ad aliquod sidus dirigendus est cursus. Vita sine proposito vaga est. Quod si utique proponendum est, incipiunt necessaria esse decreta. (Ep. 95.)

[2] Quemadmodum folia virere per se non possunt, ramum desiderant, cui inhæreant, ex quo trahant succum, sic ista præcepta si sola sunt, marcent : infigi volunt sectæ. (Ibid.)

[3] Sed utraque jungamus (præcepta et dogmata) namque et sine radice inutiles rami sunt ; et ipsæ radices his quæ genuere, adjuvantur. (Ibid.)

D'ailleurs, il y a toujours le devoir général de s'approprier, de faire sien le bien commun. Rappelons-nous ce qu'il a dit de la lecture et de la nécessité de s'assimiler ce qu'on lit : « Faisons, pour ce qui doit nourrir nos esprits, ce que nous faisons pour la nourriture de nos corps ; ce que nous absorbons, ne souffrons pas que cela reste intact, afin que cela ne soit pas chez nous à l'état de corps étranger. Digérons-le, autrement cela se casera dans la mémoire, mais n'entrera pas dans notre être spirituel (*ingenium*). Donnons-lui fidèlement notre assentiment et faisons-le nôtre. Comme on fait un seul nombre de plusieurs, alors qu'une seule opération réunit des nombres moindres et différents, que notre esprit fasse de même ; tout ce dont il s'est aidé, qu'il le cache, qu'il montre ce qu'il a produit. Quoique la ressemblance entre toi et tel autre montre le degré d'admiration que tu as pour lui, je veux que tu lui ressembles comme un fils, non comme une copie. La copie est chose morte[1]. » (Ep. 84.)

Ne sont-ce pas là des paroles bien belles et bien justes? Nous en trouverons d'autres de même nature ; celles-ci, que nous avons déjà citées : « Je ne me suis rendu l'esclave de personne, je ne porte le nom d'aucun homme ; je crois beaucoup au jugement des grands hommes, je revendique quelque crédit pour le mien. » (Ep. 44.)

« Il est honteux pour un homme, écrit-il, ép. 33, de cueillir des bouquets (c'est-à-dire de faire un choix de sentences), de s'appuyer sur des mots très connus et en très petit nombre, et de se fonder sur sa mémoire. Qu'il s'appuie donc sur lui-même ; qu'il prononce ces paroles comme si elles sortaient de son propre fond ; qu'il ne se borne pas à les retenir (*dicat ista, non teneat*). Il est honteux, en effet, pour un vieillard, ou pour quelqu'un qui s'avance vers la vieillesse, de tirer sa sagesse d'un répertoire. — Zénon a dit ceci, et toi, que dis-tu ? Cléanthe a dit cela, et toi? Jusques à quand vas-tu marcher au commandement d'autrui. Commande à ton tour et dis des choses que d'autres puissent confier à leur mémoire ; profère

[1] Imago res mortua est. (Ep. 84.)

des paroles qui viennent de toi. C'est pourquoi tous ces gens qui ne produisent rien par eux-mêmes, qui sont toujours les interprètes de la parole d'autrui, qui vivent à l'ombre de quelqu'un, je pense qu'ils n'ont rien de généreux, pour n'avoir jamais osé faire ce qu'ils ont longtemps appris (c'est-à-dire pour n'avoir jamais osé devenir maîtres après avoir été longtemps disciples). Ils ont exercé leur mémoire avec les pensées d'autrui. Autre chose est se souvenir; autre chose, savoir[1]. Se souvenir, c'est garder dans sa mémoire une chose qui lui a été confiée ; savoir, c'est la faire sienne, et ne pas dépendre du modèle, sans perdre jamais de vue le maître. Zénon a dit ceci, Cléanthe a dit cela ; qu'il y ait une solution de continuité entre toi et le livre. Jusques à quand apprendras-tu? Enseigne à ton tour. Pourquoi entendrais-je ce que je puis lire. L'on dira : la voix humaine ajoute beaucoup à ce qu'on lit ; non pas, en vérité, cette voix qu'on prête aux paroles d'autrui et qui s'acquitte des fonctions du greffier. Ajoute encore que ceux qui ne deviennent jamais majeurs, d'abord se bornent à suivre ceux qui les ont devancés en une chose où il n'est personne qui ne se soit un peu écarté de ses devanciers ; ensuite ils se bornent à suivre en une matière qui est encore l'objet de recherches. Cependant, on n'en viendra jamais à bout, si nous nous contentons des découvertes déjà faites. En outre, celui qui en suit un autre ne trouve rien ; bien plus, il ne cherche même pas. Quoi donc ? n'irai-je pas sur les traces de ceux qui sont venus avant nous ? Au contraire, je suivrai les vieux sentiers; mais, si j'en trouve un plus court et plus facile, je le frayerai. Ceux qui, avant nous, ont agité ces questions, ne sont pas nos maîtres (*magistri*), mais nos guides (*duces*). La vérité est ouverte à tous ; on ne la tient pas encore. Il reste, en elle, beaucoup à trouver pour ceux qui viendront après nous[2]. » (Ep. 33.)

[1] Aliud est meminisse, aliud scire. (Ep. 33.)

[2] Quid ergo ? Non ibo per priorum vestigia? Ego vero utar via veteri, sed si propiorem planioremque invenio, hanc muniam. Qui ante nos ista moverunt, non domini nostri sed duces sunt. Patet omnibus veritas, nondum est occupata : multum ex illa etiam futuris relictum est. (Ep. 33.)

Ce passage : *Hoc Zeno dixit. Tu quid? Hoc Cleanthes. Tu quid?* rappelle singulièrement le passage de l'apôtre Paul : « Qui est Paul ? qui est Céphas ? »

XIV

Etant donné cet esprit d'indépendance de Sénèque, on hésite presque à dire qu'il fut stoïcien, et pourtant, il le fut ouvertement, et il le déclare plus d'une fois ; plus d'une fois, il appelle les philosophes et les sectateurs de cette école, les nôtres. Il le fut, parce qu'il adopta les dogmes, *dogmata* ou *decreta*, de cette secte ; qu'il adopta surtout le grand principe, savoir : le bien suprême, c'est ce qui est honnête, *honestum*.

Il le fut d'ailleurs avec une très grande liberté d'esprit, dont il ne donna pas de preuve plus grande que l'attitude qu'il prit vis-à-vis d'Epicure.

Sénèque professe, en effet, une très grand estime pour Epicure, qu'il tient pour un sage et qu'il aime à citer ; mais il trouve dangereuse sa doctrine qui associait le plaisir et la vertu, et voici ce qu'il en dit dans son traité admirable *De vita beata :* « Ce débauché, tout entier à ses plaisirs, toujours chancelant et ivre, parce qu'il sait qu'il vit dans le plaisir, croit aussi qu'il vit dans la vertu ; en effet, il entend dire que le plaisir ne peut être séparé de la vertu ; ensuite, il donne à ses vices le nom de sagesse, et montre ouvertement ce qu'il faudrait cacher. C'est ainsi qu'ils vivent dans le plaisir, non qu'ils y soient poussés par Epicure ; mais adonnés aux vices, ils cachent leur luxure dans le sein de la philosophie, et ils viennent en foule là où ils entendent faire l'éloge du plaisir [1]. Ils ne considèrent pas combien le plaisir d'Epicure est sobre et maigre (*sicca*), c'est bien par Hercule ce que j'en pense, mais ils accourent au mot de plaisir, cherchant à leurs passions un patronage, *patrocinium*, et une couverture. C'est pourquoi le seul bien qu'ils avaient encore dans leurs mau-

[1] Ita non ab Epieuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti, luxuriam suam in philosophiæ sinu abscondunt, et eo concurrunt ubi audiunt laudari voluptatem. (*De vita beata*. Ch. 12.)

vaises pratiques, ils le perdent, savoir: la honte de pécher[1]. En effet, ils louent les choses dont ils devraient rougir, et tirent gloire de leurs vices. (Comment ne pas rapprocher cette parole de celle de l'apôtre: « Ils mettent leur gloire dans ce qui est leur confusion » ?) C'est pourquoi il n'y a pas moyen qu'ils se relèvent dans leur âge mûr, puisqu'ils ont donné un beau titre à leur honteux abandon d'eux-mêmes. C'est la raison qui fait que l'éloge du plaisir est dangereux, parce que les bons préceptes sont cachés à l'intérieur et ce qui corrompt est mis sur l'enseigne. C'est, en vérité, mon sentiment, et je le dirai, malgré ceux de notre école, qu'Epicure a donné des préceptes saints et justes; et, si on les examine de près, austères (*tristia*). En effet, ce plaisir dont il parle, il le réduit à peu de chose et à une maigre pitance : la règle que nous imposons à la vertu, il l'impose au plaisir. Il lui commande d'obéir à la nature; or c'est peu, pour la luxure, ce qui suffit à la nature. Mais quoi ? Celui qui met son plaisir dans une vie de paresse et dans les satisfactions alternées de la bouche et des passions, cherche un bon patron d'une chose mauvaise; et, quand il y est parvenu, sous le nom de philosophie, il suit le plaisir, non celui qu'on lui recommande, mais celui qu'il pratique ; et, lorsqu'il pense que ses vices ont pour eux les préceptes, il s'y livre, non timidement et en se cachant : il s'abandonne à la luxure à visage découvert. C'est pourquoi je ne dis pas, comme la plupart des nôtres, que la secte d'Epicure est une maîtresse de mauvaises mœurs, mais je dis qu'on lui fait une mauvaise réputation ; elle est mal famée, mais l'est injustement. Et, nul ne le peut savoir, si ce n'est celui qui a été introduit à l'intérieur de l'école. L'aspect extérieur prête à ce renom et donne mal à penser. C'est comme si un homme brave était vêtu d'une robe de femme. Tant que la pudeur demeure, la vertu est sauve. Ton corps ne sera prêt à aucun outrage, mais les grelots de la folie sont entre tes mains. C'est pourquoi faisons

[1] Itaque quod unum habebant in malis perdunt, peccandi verecundiam. (Ibid.)

choix d'une étiquette honnête[1], et d'une épigraphe qui excite l'esprit à repousser les vices qui débilitent, dès qu'ils sont introduits. Quiconque marche vers la vertu, donne l'espoir d'une âme généreuse; celui qui suit le plaisir paraît sans vigueur, épuisé, marchant à la dégénérescence, condamné à finir dans la honte, à moins que quelqu'un ne lui enseigne à distinguer entre les plaisirs, afin qu'il sache quels sont ceux qui s'arrêtent dans les bornes des besoins naturels et ceux qui nous entraînent sur une pente fatale, n'ont pas de fin, et deviennent d'autant plus insatiables qu'ils sont plus assouvis. Allons, que la vertu ouvre la marche, et tous nos pas seront assurés. Le plaisir nuit quand il est excessif; avec la vertu, l'excès n'est pas à craindre, parce que la règle est en elle. Ce n'est pas un bien, celui qui souffre de sa grandeur[2].» (*De vita beata*, ch. 13.)

Sénèque blâme donc Epicure d'avoir mis en vedette, sur la façade, le mot plaisir au grand détriment de l'âme; mais Epicure lui-même fut un sage. Le plaisir qu'il recommandait et qu'il pratiquait, s'accordait avec la vertu, et ne l'a pas empêché d'émettre de beaux préceptes que Sénèque se plaisait à citer. C'est ainsi que, dans ses premières lettres à Lucilius, s'étant engagé à lui donner, à la fin de chacune quelque sentence qui en fasse le prix, c'est très généralement à Epicure qu'il l'emprunte. Il prend son bien où il le trouve; et, dans l'ép. 21[3], il dit pourquoi il se plaît à citer Epicure de préférence :

« Je cite d'autant plus volontiers les paroles remarquables d'Epicure, pour prouver à ceux qui se réclament de lui dans l'espoir d'avoir chez lui un voile pour leurs vices, que de quelque côté qu'ils se tournent, il faut vivre honnêtement. Lorsqu'ils aborderont ces petits jardins (où Epicure vivait et

[1] Constante tibi pudicitia virtus salva est: nulli corpus tuum patientiæ vacat, sed in manu tympanum est. Titulus itaque honestus eligatur.

[2] Agedum, virtus antecedat: tutum erit omne vestigium. Voluptas nocet nimia; in virtute non est verendum, ne quid nimium sit, quia in ipsa est modus. Non est bonum quod magnitudine laborat sua. (*De vita beata*, Ch. 13.)

[3] Has voces non est quod Epicuri esse judices: publicæ sunt. (Ep. 21.)

enseignait sans doute) ils verront la devise inscrite à l'entree de ces jardins : « Hôte, tu seras bien ici ; ici le plaisir est le bien suprême ; » le gardien de ce séjour sera prêt à t'accueillir, hospitalier, généreux ; il te traitera avec de la polente, il te pourvoira largement d'eau pure, et il te dira : Ne te traité-je pas bien ? Ces petits jardins, dis-je, n'excitent pas la faim, mais l'apaisent ; ils ne donnent pas une soif qui devienne plus grande par les boissons mêmes, mais l'étanchent par un moyen naturel et gratuit. J'ai vieilli dans ces plaisirs ; je te parle des besoins qui n'entendent pas raison, auxquels il faut donner une pâture pour qu'ils cessent. Car de ces désirs extraordinaires, qu'on peut différer, qu'on peut reprendre et réprimer, voilà tout ce que j'ai à t'en dire : le plaisir qui s'y rapporte n'est pas naturel, n'est pas nécessaire ; à ce plaisir, tu ne dois rien ; si tu lui accordes quelque chose, c'est de ta bonne volonté. L'estomac n'entend pas les préceptes ; il demande, il crie. Ce n'est pourtant pas un créancier difficile ; on le contente avec peu ; si seulement tu lui donnes ce que tu dois, non ce que tu peux[1]. » (Ep. 21.)

Mais, malgré tout, Epicure eut tort d'associer ces deux choses disparates : le plaisir et la vertu ; et Sénèque se rangea du côté des stoïciens, où la vertu est mieux défendue, où l'on en fait le bien suprême.

P. Farel.

[1] Venter præcepta non audit, poscit, appellat, non est tamen molestus creditor, parvo demittitur, si modo das illi quod debes, non quod potes. (Ibid.)

SOCIÉTÉ VAUDOISE DE THÉOLOGIE

Rapport sur l'exercice de 1903-1905 [1]

PAR

LOUIS GOUMAZ

ancien pasteur,

Président sortant de charge.

Messieurs,

Quand, le 29 juin 1903, vous avez renouvelé votre bureau, vous avez fait quelque peu comme Roboam qui s'entourait d'un conseil de jeunes gens. Trois membres sur cinq du comité sortant aujourd'hui de charge n'avaient point atteint la trentaine. Est-ce parce qu'ils n'ont eu que deux fois l'occasion de se réunir, et encore pour quelques minutes seulement, qu'aucun schisme ne s'est produit et que notre république ne s'est point partagée comme jadis le royaume d'Israël ? Je ne sais. En tout cas, nous constatons avec joie que loin qu'il y ait scission dans notre société, le nombre des membres non seulement n'a point diminué depuis 1903, mais, de 91 qu'il était à cette époque, il est monté avec les candidats admis en ce jour commémoratif à 97. Chiffre respectable assurément et qui prouve mieux que tout autre argument que notre société, pour employer l'ordinaire cliché, répond aujourd'hui comme il y a trente ans à un « réel besoin. »

[1] Travail présenté lors de la célébration du trentième anniversaire de la Société de théologie, au Musée industriel, à Lausanne.

Outre M. le Dr Pétavel-Olliff rentré dans nos rangs comme membre actif, il y a eu dix-sept admissions nouvelles : MM. les pasteurs R. Guisan, Jomini, Pilet, de Mestral, Golay, Rapin, Dessemontet, Lador, Berguer, Duquesne, Mayor, Bornand, Carrasco, Landriset, Emm. Rossé, Paul et Thilo.

Nous avons eu, d'autre part, à enregistrer plusieurs démissions, celles de MM. Schnetzler, de Perrot et Monastier-Gonin, empêchés par la distance ou par d'autres raisons d'assister à nos séances. Les morts aussi ont été nombreux. Et parmi ceux que Dieu nous a enlevés, notre souvenir ému retrouve des hommes qui étaient la vie de notre société au dedans et sa gloire au dehors.

Voici passer devant nous de vénérables figures : M. Charles Rivier, ancien pasteur, et deux autres vétérans aussi dans le ministère, MM. Cornforth et Redard, que dans les derniers mois de leur vie tout particulièrement on vit profiter des loisirs de leur retraite pour assister régulièrement à nos séances du Pré-du-Marché, où plus d'une fois ils prirent la parole dans les discussions.

Je ne puis pas compter au nombre des vieillards, tant il était resté jeune de cœur et d'esprit sous ses cheveux blancs, M. Emile Jaccard, ancien pasteur à Zurich, longtemps membre de notre comité, dont il fut successivement secrétaire et caissier. De quel exemple cet homme a été pour les cadets de notre Société! On vit rarement assiduité à nos séances comparable à la sienne, on entendit rarement parole aussi enthousiaste et aussi courageuse. Théologien de droite, il rencontrait souvent dans nos discussions des adversaires de ses idées. Avec quel feu et quelle vibrante émotion il se défendait ! Nous nous rappelons tous son regard à ces moments-là. Ecrivain abondant, il a apporté aussi à plusieurs reprises à la Société de théologie le fruit de ses patientes recherches historiques et exégétiques. Je cite d'après les procès-verbaux :

30 mars 1896. — *En quoi l'homme est-il à l'image de Dieu?*

30 novembre 1896. — *L'esprit et la chair.*

28 mars 1898. — *Réflexions sur Genèse I, 26.*

19 décembre 1898. — *La foi du centenier.*

Nous n'avons pas besoin de rappeler ce que furent comme professeurs et comme écrivains MM. Auguste Bernus et Jules Bovon, mais nous n'avons garde d'oublier que la Société de théologie a perdu en eux deux membres dévoués et fidèles autant qu'illustres.

M. Bernus s'était fait inscrire dans la société dès 1875. Un long séjour à Bâle, plus tard la maladie, l'empêchèrent les dernières années de prendre part à nos séances. Il n'estima point à propos cependant de donner sa démission, témoignant ainsi qu'en dépit de l'éloignement son esprit suivait avec intérêt nos débats. Un ancien rapport présidentiel, comme aussi le catalogue de la Société, fait suivre son nom de cette courte mais éloquente mention : « Membre actif malgré son absence. » A son retour dans le canton de Vaud, ses absorbantes fonctions de professeur ne lui permirent malheureusement de présenter à la Société de théologie que deux travaux, l'un consacré à la *Vie du professeur Schmidt* de Strasbourg, qui avait chargé le maître érudit de la Faculté libre de continuer sa *Bibliographie des ouvrages protestants écrits en français au seizième siècle* (25 mars 1885). La seconde étude (même date que la précédente), était intitulée : *Un essai d'alliance évangélique au seizième siècle.* L'auteur exposait avec une grande précision de détails la tentative avortée du théologien Salvard d'unir les diverses Eglises réformées dans une confession de foi commune. On ne s'étonnera pas que, plaçant la vie avant la formule, M. Bernus ait conclu par ce mot peut-être d'actualité : « L'union entre les chrétiens ne peut se former sur le terrain des confessions de foi théologiques, dont le règne est passé. L'accord, cherchons-le sur le terrain pratique. »

Esprit d'un genre tout différent, dogmaticien plutôt qu'historien, M. Bovon nous a présenté huit travaux dont les titres indiquent les préoccupations intellectuelles de ce savant pieux qui a fait connaître son nom bien au delà de nos frontières.

27 mars 1884. — *La théorie de Schleiermacher sur le péché.*

25 avril 1887. — *L'hypothèse Vischer-Harnack sur l'Apocalypse.*

26 novembre 1890. — *L'origine du péché d'après l'enseignement de l'apôtre Paul.*

31 octobre 1892. — *Le Christ des Evangiles apocryphes.*

26 mars 1894. — *Quelques mots sur l'eschatologie de l'Apocalypse.*

26 mars 1894. — *Christ dans la théologie moderne, par Fairbairn.*

28 janvier 1895. — *La justice de Dieu.*

28 février 1898. — *Le problème social et la morale chrétienne.*

Ces travaux tiennent de près ou de loin à l'ouvrage magistral du professeur lausannois, son étude en six tomes sur l'*Œuvre de la Rédemption*, monument puissant d'érudition et de pensée qui valut à son auteur, dès l'apparition des premiers volumes, d'être nommé docteur *honoris causa* de l'Université de Lausanne.

Que dirons-nous de M. Paul Chapuis? Son esprit fut un esprit d'élite, son cœur un trésor de bienveillance et de bonté. Comme membre de notre association, M. Chapuis se dépensa sans compter et déploya au milieu de nos discussions et quelquefois de nos luttes tous ses talents de dialecticien, toute la profondeur et la finesse de sa pensée, sa prodigieuse information, son incroyable puissance de travail, son besoin d'activité qui lui interdisait de perdre aucun instant. C'est lui déjà qui, avec trois de ses amis, MM. Adamina, Byse et Narbel, fut le créateur de la Société de théologie. Il en posait les bases dans une réunion préparatoire tenue à Bex le 8 mars 1875. Tour à tour on le nomma secrétaire (1885-1877), caissier (1877-1879), président (1879-1881), de nouveau secrétaire (1891-1893), enfin vice-président (1893-1895). Durant dix ans par conséquent, soit le tiers de l'existence de la Société, il fit partie du comité. Quel dévouement et quel soin il mit dans ses fonctions, les aînés parmi nous se le rappellent. Ses procès-verbaux en particulier sont des merveilles de clarté et de précision.

M. Chapuis s'est donné en outre dans une foule de travaux de valeur. La plupart ont paru dans la *Revue de théologie et de philosophie.* Ils touchent à tous les domaines : dogmatique, histoire, exégèse, critique. En voici la liste. Ils ont rempli dix-sept séances, dont plusieurs séances d'été.

9 juin 1875. — *La notion et les conditions du surnaturel au point de vue du théisme.*

27 juillet 1876. — *L'emploi de l'Ancien Testament par l'auteur du quatrième Evangile.*

24 avril 1882. — *De l'autorité de l'Ecriture sainte.*

25 avril 1883. — *Jésus-Christ, fondement de l'autorité des Ecritures.*

24 février 1890 et 28 avril 1890. — *La justification par la foi d'après saint Paul.*

20 mai 1891 et 22 juin 1891. — *La divinité de Jésus-Christ, à propos de M. Godet et de la théorie de la Kénose.*

30 novembre 1891. — *Religion et révélation.*

28 novembre 1892. — *L'Apocalypse du Nouveau Testament.*

20 mars 1893. — *L'Evangile et l'Apocalypse de Pierre.*

Septembre 1893. — *L'adoration du Christ.*

Septembre 1894. — *La sainteté du Christ.*

24 septembre 1900. — *Religion, christianisme, théologie.*

27 avril 1903. — *L'influence de l'essénisme spéculatif dans la primitive Eglise.*

28 septembre 1903. — *Quelques problèmes de la vie de Jésus à propos de publications récentes.*

23 novembre 1903. — *Le messianisme de Jésus de Nazareth.*

* * *

Vous le voyez, Messieurs, ceux dont nous déplorons aujourd'hui la perte, ont été pour la plupart des membres zélés et dévoués de la Société de théologie. Ils y ont mis quelque chose d'eux-mêmes, de leur vie. Puisse leur exemple être suivi et leur bonne tradition de travail se perpétuer ! Au reste, pendant les deux années qui viennent de s'écouler, il a régné certainement un entrain louable parmi nous. L'offre pour une fois a dépassé la demande ; jamais les travaux n'ont

abondé comme dans cette période. Même en faisant abstraction de ceux que vous avez entendus ce matin (le compte-rendu historique de M. D. Jordan sur les *Trente premières années de la Société de théologie*, et le résumé par M. R. Matthey, ancien pasteur, de la brochure de M. le professeur Frommel sur l'*Agnosticisme religieux*) nous arrivons à un total de dix-sept études, dont deux « communications. »

Quelques mots rapides d'abord sur ces dernières.

La prophétie de saint Malachie fit, le 25 janvier 1904, l'objet d'un exposé de M. Daniel Jordan, ancien bibliothécaire, qui a eu l'occasion d'étudier une vieille édition (Venise 1675) de cet écrit destiné soi-disant à prédire, sous forme de devises latines, la destinée des divers papes. En fait, le document a été rédigé à une époque tardive par un auteur qui ne connaissait pas l'histoire et ne comprenait rien à l'héraldique. Cela ne l'empêche pas de parler des armoiries des papes, de leurs lieux de naissance, de leurs charges et bénéfices, des événements de leurs pontificats, le tout parsemé d'explications quelquefois claires, plus souvent hasardées et tirées par les cheveux. Si par sa nature historique même, ce travail de M. Jordan ne pouvait guère engendrer une discussion, au moins eut-il l'heur, inespéré par la modestie de son auteur, de faire connaître la Société de théologie jusque delà le Jura. Le publiciste M. Albin Valabrégue, intéressé par un écho de la séance, que la *Gazette de Lausanne* lui apporta, s'enquit de nos travaux et de notre association auprès de M. Jordan. C'était là chose inouïe dans nos annales, « un étranger du dehors » s'occupant de nous !

Seconde communication. Le 29 février 1904, M. le professeur J. Barrelet résume le livre de M. Tony André sur les Apocryphes. Ceux-ci, rejetés peu à peu du Canon par les protestants pour des raisons dogmatiques, ont été longtemps négligés et ignorés. Aujourd'hui, on commence sérieusement à en faire une étude scientifique, extrêmement profitable puisqu'elle concourt à faire connaître les idées juives du temps de Jésus. L'ouvrage de M. André marque à ce point de vue une date dans la théologie de langue française. Il est

notre première introduction un peu complète en la matière.

* * *

Nous avons renoncé à grouper d'après les disciplines théologiques auxquelles ils ressortissent, les différents travaux proprement dits présentés pendant ces deux ans. Pour plus de commodité nous suivons tout simplement l'ordre chronologique, sauf lorsqu'il y a similitude évidente dans les sujets traités. Ceux-ci embrassent au reste une matière très vaste.

M. P. Chapuis (28 septembre 1903. Yverdon), étudie *Quelques problèmes de la vie de Jésus à propos de publications récentes.* M. Chapuis croit à la possibilité d'une vie de Jésus, malgré le scepticisme de tant de critiques à cet égard. Le détail sans doute nous échappera toujours, étant donné l'insuffisance des sources. Mais au moins peut-on reconstituer la personnalité et l'œuvre du maître, et distinguer trois grandes périodes dans la vie du Seigneur: le ministère galiléen, période de succès, puis le temps de la « vie errante » comme on l'a appelé, où commencent les premiers revers, enfin la dernière et fatale semaine. Dans ce cadre, on constate que la pensée de Jésus évolue, son radicalisme s'affirme progressivement à l'égard de la loi, du sabbat, de la théocratie, son universalisme s'épanouit peu à peu, et peu à peu aussi lui vient la pensée que son œuvre l'entraîne à la mort d'abord, puis au triomphe par la résurrection. Deux points surtout retiennent l'attention de l'auteur dans cette première séance: les miracles et la question du Royaume de Dieu. M. Chapuis établit le pouvoir de guérison de Jésus, sa croyance aux possessions démoniaques, mais combat comme indigne du Christ le miracle au sens magique du mot. Quant au Royaume de Dieu, M. Chapuis croit avec Jean Weiss que s'il est spirituel, Jésus n'en attend pas moins la réalisation imminente dans un renouvellement social qui a Dieu pour auteur. Lui, le Christ, est là pour préparer les voies à Dieu à la suite du Baptiste; le Royaume s'établira du vivant des disciples encore, et Jésus ressuscitera pour y entrer; il salue

l'aurore de ce temps nouveau en disant avec la foi d'un prophète qui saisit d'avance la victoire : « Le royaume de Dieu *est* là, il *est* au milieu de vous, » généreuse illusion d'optique qui n'ôte rien au caractère moral et religieux de Jésus.

Dans une séance subséquente (23 novembre 1903), M. Chapuis acheva son étude en discutant un troisième point : *le Messianisme de Jésus de Nazareth* A cet égard une remarque préliminaire : Le Christ, dit M. Chapuis, a toujours eu une vraie pudeur à se faire appeler Messie, il aime à se désigner plutôt sous le nom de Fils de l'homme qui impliquait le rôle de Messie sans doute, mais aux yeux des esprits réfléchis seulement. C'est à son baptême que Jésus a eu la conscience pleine et entière de sa messianité. Une première intuition lui était venue à douze ans. Mais à côté de ce trait de génie se place toute une évolution de sa pensée : « Si j'étais le Messie ! » Pensée troublante qu'il rejette d'abord comme une tentation mais qui finit par le posséder complètement après qu'il eût suivi le Baptiste sur les bords du Jourdain. Point de vue que M. Chapuis oppose sans hésitation à l'hypothèse récente de Wrede, d'après lequel Jésus n'a jamais eu l'idée qu'il fût le Messie ; ses disciples ne l'auraient reconnu comme tel qu'après sa mort et sa résurrection. Cette opinion de M. Chapuis sur le messianisme de Jésus, du moins dans ses traits généraux, fut aussi celle qui prévalut dans la discussion. Moins unanime par contre fut l'adhésion aux thèses qu'il avait soutenues sur les miracles du Christ. Plusieurs établirent que la croyance en ces actes surnaturels constituait le fondement de leur foi. Quant à la question eschatologique du Royaume de Dieu, elle resta dans l'ombre pendant la discussion. Dès que le mot « miracle » est prononcé dans nos séances on ne sait pas parler d'autre chose. C'est aussi un miracle.

Le 28 décembre 1903, M. Byse, ancien pasteur, nous a apporté une étude sous ce titre suggestif, qui indique tout de suite le point de vue de l'auteur : *Clef symbolique des Ecritures*. M. Byse, dans le but avant tout, dit-il, de faire discuter, remonte sans hésiter le courant actuel qui prévaut dans les

universités et les facultés de théologie en matière d'inspiration biblique. Les négations du jour en ce domaine lui paraissent une rupture avec la tradition protestante, les milieux pieux et la foi des chrétiens dès l'origine. M. Byse ne veut pas davantage d'un divorce avec la science. Comment tout arranger? L'explication présentée jadis par Swedenborg lui semble apporter la conciliation désirable. « Faisons de l'exégèse symbolique! » Il y a dans l'Ecriture un sens caché, spirituel, basé sur le sens littéral, quoiqu'il en soit souvent éloigné. Le lien qui les unit c'est la « loi des correspondances, » et ces correspondances sont de trois « degrés : » « naturel, » « spirituel, » « céleste. » Appliquons ces correspondances et ces degrés à la Parole de Dieu, et celle-ci est désormais à l'abri de la critique, les prophéties s'expliquent, le scandale de maint passage biblique disparaît, la volonté de l'Ecriture même, et de Jésus, se trouve respectée. Mais, comme on le voit, les faits cosmologiques, historiques et autres de la Bible sont devenus des représentations des choses spirituelles. Au reste, ajoute M. Byse, la tendance inconsciente des chrétiens va à ce symbolisme quand l'âme se nourrit de la moelle des Ecritures. Le courage de M. Byse en présentant cette thèse à la fois ancienne et nouvelle fut mis à une rude épreuve, car énergiquement, tous les orateurs subséquents se sont déclarés opposés à cette manière de voir. On parla même de « scandale pour la foi » et « d'antiprotestantisme. »

Comment s'expliquent les ressemblances des Evangiles synoptiques? Telle est la question que M. H. Chavannes, ancien pasteur, a posée devant nous dans la séance du 25 janvier 1904. Ces ressemblances, si frappantes que quelquefois les mots sont les mêmes dans les trois premiers Evangiles, ne sauraient s'expliquer, dit l'auteur du travail, par la théorie de l'inspiration, car le Saint-Esprit n'eût pas fait trois fois le même ouvrage, une fois suffisait, et il n'aurait pas laissé subsister d'autre part, entre nos documents, les divergences si considérables que l'on constate en d'autres points. Faut-il donc admettre avec Reuss, de Pressensé, Bonnet,

Godet que la tradition a pris corps oralement et que sa forme s'est en maint endroit stéréotypée? Cette supposition, qui pourrait à la rigueur convenir pour les paroles de Jésus, n'explique pas une identité de termes dans les récits. Une histoire racontée par plusieurs bouches tend à se diversifier et non à prendre une forme fixe. La solution paraît donc la suivante : il y a eu un ouvrage primitif, (peut-être est-ce même notre Marc actuel, hypothèse peu probable cependant) qui a servi de base à nos Evangiles, et qui s'est perdu. Luc parle bien d'écrits antérieurs. Ces écrits se sont cristallisés en un ouvrage unique cité parfois littéralement, d'où les ressemblances de nos trois auteurs. Quelquefois aussi les textes se permettent une liberté qui cadre avec les habitudes littéraires de l'époque, la difficulté matérielle des copies ou des traductions d'araméen en grec, etc. De là les divergences signalées plus haut. Dans la discussion qui suivit cet exposé, on fit remarquer que l'idée d'une tradition orale a sa valeur. La source écrite est certainement la source principale. Mais elle n'est pas la seule. On s'est demandé à ce propos jusqu'à quel point les apôtres racontaient la vie de Jésus dans leurs prédications, ou plutôt ce que Paul en racontait et surtout ce qu'il en savait. « Fort peu, les traits capitaux seulement », dirent les uns, se basant sur la déclaration : « Nous connaissons Christ non selon la chair mais selon l'esprit. » — « Plus qu'on ne pense ! » répondirent d'autres, qui crurent retrouver dans les épitres pauliniennes des allusions entre autres à la transfiguration et aux discours eschatologiques.

Qu'est-ce que la théologie? C'est sous ce titre que M. le professeur L. Emery, dans la séance du 29 février 1904, a exposé le point de vue que nous retrouvons dans l'*Introduction à la théologie protestante*, qu'il a publiée récemment. A la notion généralement admise, que la théologie est la science du christianisme, ou plus exactement de la foi chrétienne, l'auteur du travail substitue sa définition propre : La théologie est la science de la vraie religion, de la religion normale et parfaite où l'homme communie complètement avec Dieu. La théologie rentre ainsi dans le cadre des sciences normatives,

elle a sa place à côté de la sociologie, de l'économique et de l'hygiène. M. Emery montre pour finir que la théologie, quoique œuvre de croyant, n'en reste pas moins scientifique. Mais conçue ainsi, n'est-elle pas trop subjective? a-t-on demandé dans la discussion. N'oublie-t-elle pas aussi qu'il y a dans la religion un élément d'obéissance? M. Emery répond que le subjectivisme n'est pas nécessairement antiscientifique, et que la probité d'investigation à laquelle tout théologien sérieux se soumet est une façon d'obéir à la loi morale, à la loi du devoir. Mais, objecta-t-on encore, faut-il à tout prix faire entrer la théologie dans le cadre des sciences? Oui, fut-il réparti, si l'on veut qu'elle agisse dans le monde moderne. Chimistes et physiciens ne sont peut-être point tant préoccupés de classer leurs sciences respectives que d'étudier purement et simplement les phénomènes. Mais c'est précisément leur grand tort, et la philosophie des sciences ne tend pas à autre chose qu'à combler cette lacune.

Séance du 28 mars 1904. M. le pasteur A. de Mestral résume les idées du théologien anglais Fairbairn sur *la Place du Christ dans la théologie moderne*. Si Christ, dit Fairbairn et après lui M. de Mestral, enchaîne les cœurs, c'est que, premier parmi les créatures, il a réalisé l'idée que les hommes se font de la Divinité. Mais il reste créature quand même, qu'il s'agit de présenter dans sa réalité humaine. C'est l'école de Tubingue qui, à côté de graves déficits, a eu le mérite de faire revenir les esprits au Christ historique. Depuis elle la théologie devient de plus en plus christocentrique. Les « Vies de Jésus » apparues dans la seconde moitié du dix-neuvième siècle, celles des Ewald, des Renan, des Strauss, des Keim ont, malgré leurs défauts, réussi à présenter un Christ très vivant, replacé sur le sol juif et dans la civilisation gréco-romaine. Les diverses théologies bibliques aussi se sont efforcées de plus en plus de faire place à la vérité historique, de montrer le souffle de Jésus animant les Jean et les Paul, et à mesure qu'il reprend ainsi son caractère historique, le Christ fait plus sentir son influence dans tous les domaines. — La discussion, dans laquelle on rendit hommage

aux théologiens anglo-saxons, plus pratiques que les allemands, porta essentiellement sur la question de savoir jusqu'à quel point le Christ historique importe à l'Evangile. Le Christ de Ritschl, par exemple, suffit-il à une âme chrétienne ? Une formule fut donnée, que nous retenons ; elle est de M. Dandiran ; « Objectivement, le christianisme est la vie personnelle du Christ ; subjectivement, il est l'appropriation de cette vie par la foi. »

M. le pasteur Logoz de Baulmes s'est fait l'historien d'Augustin en pays de langue française, et nous attendons avec impatience le moment où il publiera le livre qu'il consacre au plus grand docteur de l'Eglise. En attendant, avec une extrême obligeance, il communique à la Société de théologie les chapitres essentiels de son ouvrage. Jusqu'à présent, nous en avons entendu trois, tous dans la période que nous passons en revue.

Les deux premiers (25 avril 1904 et 30 mai 1904) roulaient sur *la genèse de la pensée d'Augustin.* — Augustin, nous dit M. Logoz, fut essentiellement un sensuel. C'est à la suite de la lecture de l'*Hortensius* que commence son grand voyage vers la vérité. Il espère la trouver dans le manichéisme, qui l'attire par son dualisme. Sa conscience cependant n'est pas satisfaite. Elle entre en conflit avec sa raison et ses sens. L'heureuse influence d'Ambroise se fait sentir alors, qui place devant Augustin la personne humaine et vivante du Sauveur. Ce fut le premier germe de conversion. La lecture de Victorinus tue ensuite en Augustin les restes du dualisme manichéen. Mais la doctrine de Victorinus est du néo-platonisme. Si elle le réconcilie avec l'idée du Logos et par conséquent du Fils de Dieu, elle ne suffit pourtant pas encore à cette âme en travail. Victorinus lui laissait croire que le péché n'a pas de caractère tragique. Une lourde chute morale, un acte banal de débauche après les bonnes résolutions qui venaient de lui faire renvoyer sa maîtresse, le convainc alors du contraire, et lui démontre que la volonté a besoin de s'appuyer sur des convictions si elle ne veut rester paralysée. La croix lui apparaît peu à peu comme cette source néces-

saire de force. Il y réfléchit longtemps sans se rendre. Puis, brusquement, il est vaincu après la lecture de Romains XIII, 13 et 14, et il se fait baptiser. Il est donc arrivé à la foi après de longs combats de conscience. Mais il rattache lui-même sa conversion à l'autorité divine, sa raison recule devant l'autorité et sa liberté devant la grâce ; le νοῦς selon lui est dégradé et incapable de saisir la vérité, aussi conclut-il par un appel à la pure et simple obéissance.

Augustin est donc maintenant converti, mais, se demanda-t-on dans la discussion, le récit des Confessions qui rapporte cette conversion est-il vraiment fidèle ? Ecrit quatorze ans après l'événement, par un homme qui s'est fait une âme d'évêque, n'a-t-il pas tort de présenter la chose comme un coup d'éclat de la grâce, un miracle retentissant ? M. Logoz a répondu à cette question dans la séance du 29 mai 1905, dont nous parlerons tout de suite pour plus de commodité. Titre du travail : *Le problème de la conversion d'Augustin.* A l'époque de cette crise définitive, Augustin écrit quatre traités qui devraient, semble-t-il, si les Confessions rapportent exactement les faits, laisser voir la crise qui entraîne les dernières hésitations de ce cœur ballotté. Tout au contraire ! Il semble qu'on y entend parler le philosophe et non pas le chrétien. C'est en 386. Mais l'année suivante déjà, Augustin est baptisé par Ambroise. L'évêque de Milan eût-il accordé cette faveur à un non-converti, bien plus, à un viveur ? Augustin, si sincère malgré sa sensualité, l'eût-il même acceptée ? Et dans ses écrits postérieurs de deux ou trois ans seulement, son inspiration est déjà toute catholique. Augustin y exalte l'effet magique du sacrement, insiste sur la résurrection de la chair. Sa période dogmatique a commencé. Voici enfin l'an 390 où, rentré en Afrique, il fait de sa maison de Tagaste une sorte de couvent laïque, et met sa dialectique au service de l'Eglise, qui a les yeux sur lui. Evidemment il est converti, quoi qu'on puisse penser à la lecture des écrits, causes du litige. Les prétendues contradictions qu'on a voulu voir aussi entre les Dialogues et les Confessions, à tel point que les premiers sembleraient rédigés par un païen, se ramè-

nent en réalité simplement à ceci : les Dialogues nous montrent le philosophe chrétien, à qui la prudence ordonne d'insinuer sa pensée plutôt que de l'étaler, et, les Confessions, le chrétien philosophe qui n'a plus de réserve à observer. Mais depuis 386 déjà il avait bien courbé sa raison sous l'autorité et renoncé à la chair et au monde.

La question du surnaturel avait été soulevée déjà par le premier travail de M. Chapuis. Elle fut reprise depuis par MM. E. Pétavel-Olliff, docteur en théologie, et M. L. Goumaz, ancien pasteur. Ce dernier d'abord présenta le 27 juin 1904 une étude intitulée : *Révélation, miracle, inspiration*, trois notions dont la première domine les deux autres et les conditionne. Un dualisme malheureux, nous dit-il, a pénétré l'idée de révélation. La nature de Dieu a été opposée à celle de l'homme, et Dieu dès lors a été conçu comme se révélant de façon tout extérieure, par des dogmes surnaturels que l'homme ne saisit, comme tels, qu'intellectuellement, qu'on statue ou non un progrès, une histoire, dans cette révélation. Il faut se convaincre au contraire que Dieu est esprit, et que l'esprit de l'homme n'est qu'une particularisation de celui de Dieu, que par conséquent le Créateur et la créature participent à une même essence. La révélation que le premier fait à l'autre de sa personne sera donc non pas quelque chose d'extérieur mais au contraire d'intérieur à l'homme. Fait d'expérience, que Jésus de Nazareth a réalisé dans sa plénitude, en quoi il est le Révélateur par excellence, la Révélation incarnée. Historiquement, on a vu dans le miracle et l'inspiration deux soutiens de la révélation telle que l'orthodoxie la comprenait, par conséquent le même dualisme les entachait. On a conclu à une action surnaturelle de Dieu à côté de son action naturelle, on a montré la Divinité contrecarrant les lois de la nature pour arriver à ses fins révélatrices, et se servant en particulier du Christ dans ce but, comme aussi de tous les « inspirés », prophètes, apôtres, auteurs sacrés, que Dieu instruisait par des moyens qui ne rentrent pas dans le cadre des expériences naturelles. M. Goumaz s'est attaché à démontrer que la science et la piété contredi-

sent formellement ce dualisme, et que Dieu n'a jamais troublé l'ordre de la nature pour se faire connaître et pour agir, que pour se révéler au cœur de ses enfants il n'a pas besoin de magisme. A quoi on a objecté que ce point de vue faisait la part trop grande au subjectivisme, qu'en rejetant le caractère extérieur de la Révélation on en détruisait l'objectivité et la réalité et qu'en niant le surnaturel on niait la religion. C'est dire que la question avait besoin d'être posée à nouveau.

M. Pétavel-Olliff se chargea de ce soin dans son *Etude apologétique des miracles du Nouveau Testament* (19 décembre 1904) et son travail subséquent sur la Résurrection de Jésus (30 janvier 1905).

M. Pétavel croit aux miracles. Seulement il n'en fait pas des actes contraires aux lois de la nature, mais des interventions de Dieu dans un ordre naturel inconnu ou mal connu. Interprétant ingénieusement les textes, il montre que là où on s'est cru en face de récits magiques, absolument inadmissibles, telles les résurrections de la fille de Jaïrus ou de Lazare, l'exégèse s'est fourvoyée, de sorte que les faits présentés sont sans doute admis subjectivement par les spectateurs comme des actes de la volonté de Dieu, mais rentrent dans un cadre dont les phénomènes constatés aujourd'hui d'hypnotisme, de lévitation, etc., doivent être considérés comme les analogues. Selon M. Pétavel, la faculté radiante pourrait servir à expliquer tous les miracles de Christ. La suggestion joue un rôle considérable dans la vie de Jésus. Le Seigneur suggère aux convives de Cana qu'ils boivent du vin ; la magie de sa parole convainc les multitudes qu'elles se sont rassasiées de pain et même de poisson. Il possède en outre un incontestable don de seconde vue, de télépathie. Quant aux résurrections qu'on lui prête et dont nous parlions plus haut, elles ne le sont pas à proprement parler ; elles constituent de simples rappels à la vie de gens endormis d'un sommeil léthargique ; aussi ne s'étonnera-t-on pas que Jésus crie fort pour faire se relever Lazare. Tous ces miracles donc sont très relatifs, M. Pétavel le reconnaît. Ils n'ont point le caractère absolu que les Juifs réclamaient. Mais tels qu'ils sont, ils

possèdent une valeur apologétique. Pour l'apologie, mieux vaut en effet, s'écria notre auteur dans la discussion, « un petit miracle vrai qu'un grand miracle faux. » On reprocha à M. Pétavel de faire abstraction de la question des sources en mettant tous les récits de miracles sur un même pied, de rabaisser aussi la dignité morale du Sauveur, qui laisse les spectateurs dans l'erreur sur la nature des actes qu'il accomplit. On releva enfin le caractère « humain » des faits miraculeux racontés dans le Nouveau-Testament en opposition aux miracles antiques que les néo-platoniciens déclaraient « divins » parce qu'absurdes.

Que faut-il penser du miracle par excellence, de la *Résurrection de Jésus?* M. Pétavel s'est expliqué là-dessus dans son second travail. L'idée directrice est la même que dans le précédent : une intervention de Dieu, mais rien d'antinaturel, une simple « dématérialisation. » La matière charnelle s'est spiritualisée, l'élément périssable a été « consumé par la vie », le corps est devenu un fluide, fluide réel, très objectif, vu par conséquent par les disciples ; mais ceux-ci donnant libre cours à leur imagination ont très subjectivement prêté au Ressuscité leurs propres attributs, ils ont cru à tort que Jésus, comme eux, mangeait, buvait, etc. Ils se sont figuré une résurrection matérielle, alors que l'objet qu'ils avaient devant les yeux et qui les quitta par l'Ascension était un être spirituel. Ce point de vue, remarque encore M. Petavel, est de bonne apologétique, « parce qu'il économise les miracles. » Mais, malgré les dénégations de l'auteur, on trouva au cours de la discussion que l'économie se faisait aux dépens des textes, qui nous placent bien en face d'un mort rendu à la vie corporelle au sens strict du mot. On invoqua en particulier le témoignage de saint Paul pour qui il n'y a évidemment dans la résurrection de Jésus ni suggestion, ni télépathie, mais triomphe réel de la vie sur la mort.

Il est encore trois travaux dont nous avons à vous entretenir, tous rentrant dans une discipline différente : le premier est d'ordre pratique, le second ressortit à la critique et à l'histoire, le dernier traite un sujet de dogmatique.

Par rang de date, voici d'abord, à la séance d'automne 1904 (26 septembre), au signal de Bougy, l'étude sur la *Crise religieuse* de M. le pasteur et professeur A. Fornerod. L'auteur du travail constate le déclin de la piété. Le christianisme passe par une crise aiguë de croissance. Le mot doit-il être à l'autorité pour prévenir un effondrement? Mais l'autorité a vécu. Le moralisme évangélique d'un Hans Faber, le messianisme hébraïque d'un Wilfred Monod ne suffisent pas davantage à conjurer le péril. Que nous faut-il donc? C'est une philosophie chrétienne indépendante, et M. Fornerod en pose les linéaments. Avant tout, nous devons, dit-il, rattacher notre vie religieuse à une cause transcendante. « Nous aimons Dieu parce qu'Il nous a aimés le premier. » Les horizons éternels sont impliqués dans notre foi. A cet élément transcendant unissons l'élément social. Le mouvement religieux du dix-neuvième siècle a été malheureusement lié au conservatisme politique et aussi à un dogmatisme qui lui ont nui. Sachons à la fois montrer l'élément transcendant de la morale chrétienne et faire du bon socialisme pratique. Ne nous contentons pas du christianisme social « antitranscendantal », ni de la religiosité socialiste aux allures étroites et tyranniques. Et que, pour arriver au but, nos Eglises comprennent qu'elles ont à se transformer. Les activités doivent mieux se grouper, il faut montrer en l'Evangile une puissance du présent et non pas seulement du passé ; il importe enfin que les chrétiens soient trouvés fidèles. — M. le pasteur Sublet, premier votant, tout en déplorant la situation religieuse actuelle, estime que nos troubles intérieurs sont un signe de progrès. Il approuve les conclusions de M. Fornerod en les accentuant. « Ne tendons pas, dit-il, à la suppression des Eglises, mais dégageons celles-ci de toute attache avec une tradition doctrinale ou avec le pouvoir séculier. » Comme moyens d'action, M. Sublet préconise la guerre à l'intellectualisme religieux, la vulgarisation théologique et une activité à la fois individuelle et sociale. Dans la discussion furent émis entre autres avis qu'il faut agir par l'amour, se préparer aux luttes prochaines, rester fidèles, descendre

de nos chaires pour travailler au milieu de la foule qui n'est peut-être pas toujours si hostile qu'on a bien voulu le dire.

La séance du signal de Bougy nous avait placés en face des problèmes que soulève le christianisme contemporain. A la séance qui suivit, 28 novembre 1904, M. le pasteur L. Perriraz nous entretient du christianisme d'autrefois, ou, plus exactement, des *Origines du christianisme d'après la critique radicale.*

L'école de Tubingue avait abouti à des conclusions positives en ce qui concerne certaines épîtres pauliniennes et la valeur historique des synoptiques d'une part et les luttes du judéo-christianisme et du paulinisme d'autre part. La critique radicale est née depuis, qui a rompu ouvertement avec cette manière de voir. Citons d'abord les Bruno Bauer, puis les Loman, les van Manen, les Johnson, les Steck, les Friedländer, etc. Le Christ selon eux perd tout ou partie de son caractère historique, il devient pour tel d'entre eux le « fils idéal de la nation juive, » son œuvre prétendue a tout simplement surgi du syncrétisme religieux de la fin du premier siècle et de la fermentation des esprits. Le paulinisme date du second siècle, fusion de la prédication chrétienne et de l'hellénisme, courant parallèle ou non au gnosticisme. Enfin Pierre et Paul, lisez la foi ancienne et la foi nouvelle, s'unissent pour former la grande unité catholique. M. Perriraz s'attacha à démontrer que, bien que constituant un effort sincère dans la recherche de la vérité, le travail de la critique radicale n'a fait qu'aboutir à des impossibilités historiques. L'épître aux Galates, en particulier, ne s'explique qu'au premier siècle, aux origines de la communauté chrétienne. Il y a dans toute cette tentative l'essai avorté d'appliquer l'évolutionnisme à l'histoire et de présenter le christianisme comme se développant selon un plan régulier et uniforme, pour le plus grand effacement des personnalités historiques. Résultat de tant d'hypothèses : « Les obscurités sur les origines du christianisme demeurent, et ce qui était clair devient obscur. »

On s'est demandé à propos de ce travail de M. Perriraz s'il

y avait quelque exagération dans sa façon de présenter les choses ou quelque snobisme dans l'attitude de la critique radicale. Le reste de la discussion porta sur des questions de détails, sur les rapports, en particulier, de Sénèque et de Paul, possibles mais non prouvés.

Vous constaterez, Messieurs, que les études que nous venons de résumer s'attachent presque toutes à des problèmes de haute envergure, et nous ne saurions assez féliciter notre société de ne pas se perdre dans des vétilles. Le dernier travail dont nous avons à vous entretenir est peut-être encore celui qui a abordé la question la plus grave : *Qu'est-ce que la religion?* C'est M. le pasteur A. Chavan qui s'est attaqué à ce sujet capital (27 février 1905). Dans un exposé très clair, il nous a présenté la réponse de Schleiermacher à la question posée et les critiques que cette réponse comporte. Schleiermacher, en faisant de la religion le sentiment immédiat de notre dépendance absolue en face de l'infini, a, du même coup, dit M. Chavan, tué l'intellectualisme du rationalisme et du supranaturalisme, transformé l'apologétique, qui devient expérimentale, l'autorité, qui réside désormais dans les expériences religieuses, et la théologie, dont le but sera d'exposer ces expériences. Maintes objections qu'on a faites à ce point de vue et que nous ne pouvons transcrire ici sont tenues pour puériles par M. Chavan, mais il est trois lacunes cependant qu'il signale comme sérieuses dans la définition de Schleiermacher : elle néglige d'établir la solidarité qui unit la morale à la religion ; la religion, sentiment passif, devient par là un phénomène nécessaire, nous tombons dans le déterminisme ; enfin l'objet de la religion reste imprécis et nous échouons sur l'écueil du panthéisme. Tenant compte de ces déficits, M. Chavan corrige ou plutôt complète Schleiermacher en établissant que la religion est « une vie dont l'éclosion est provoquée en nous par le sentiment de notre dépendance à l'égard de Dieu. » L'homme constate que quelque chose le domine, d'où une réaction instinctive : l'âme pressent Dieu, cause première et esprit. La volonté dès lors est affectée dans un certain sens, celui de la vie religieuse. Dieu vit en l'homme, qui se sent

dans sa dépendance directe, de façon intermittente d'abord, puis peu à peu constante et toujours plus féconde en résultats. Jésus a été, dans sa filialité à l'égard du Père, la réalisation parfaite de la religion ainsi comprise.

Des diverses observations formulées dans la discussion, nous retenons celle-ci : Peut-on identifier, comme le fait M. Chavan, ce quelque chose qui nous domine et l'idée d'un Dieu personnel, conscient, spirituel ? Comment passer de l'un à l'autre, de l'universel faire sortir la notion de personnalité ? Nous avons, en d'autres termes, besoin de nous rendre compte comment la personnalité humaine prend conscience de la personnalité divine. Et plusieurs disent : « On ne peut le savoir, et, si Dieu est, il est impossible de le connaître. » A tous les travaux que nous avons entendus dans ces deux ans, et au dernier dont nous avons rendu compte, il manquait donc un complément indispensable. Il y a été pourvu ce matin par l'exposé de M. R. Matthey sur l'*Agnosticisme religieux*, d'après une étude à laquelle nous avons fait allusion plus haut. Le temps a malheureusement manqué pour la discussion. Mais tous, en vous-mêmes, vous avez évidemment résolu la question dans un sens positif. Nos expériences religieuses nous crient assez fort que le Père céleste n'est pas une réalité cachée pour l'âme de ses enfants.

Que ces problèmes (les vrais problèmes parce que fondamentaux), la Société de théologie continue sans se lasser à les étudier ! Et puissions-nous les reprendre avec un zèle toujours plus grand (est-il digne de pareils sujets qu'en ces deux ans ils n'aient groupé qu'une moyenne de vingt-six à vingt-sept auditeurs par séance ?). Apportons aussi à nos débats un esprit de plus en plus fraternel, et le désir unanime de connaitre par le cœur et par l'intelligence le seul objet qui mérite absolument d'être connu : Dieu !

REVUES

Revue internationale de théologie

Janvier-Mars 1905.

E. Michaud: Notes sur l'Union des Eglises. — *Idem :* L'Ecclésiologie de Saint-Cyprien. — *F. Mülhaupt:* Tendances romanisantes dans des questions d'introduction au Nouveau Testament. (All.) — *G. Moog :* Vérité, lumière, vie et amour chez Jean. (All.) — *Menn:* La doctrine de saint Jean Chrysostome sur le sacerdoce (All.) — *Anglicanus:* L'appel aux premiers siècles, en Angleterre. (Angl.) — Variétés*: Michaud:* L'ancien-catholicisme et l'ultramontanisme. — Bibliographie. — Chronique.

Schweizerische theologische Zeitschrift

Première livraison 1905.

N. Hauri: Les critiques de Kutter et de Faber contre l'Eglise. — *G. Schindler :* La construction d'églises protestantes, II. — *E. Müller:* La tâche de l'ethnopsychologie religieuse. — Bulletin.

Seconde livraison.

N. Hauri: La critique de Kutter et de Faber contre l'Eglise. (Fin.) — *A. Bruckner :* Lavater critique. — *G. Schindler:* La construction d'églises protestantes, III. — *Th. Johner*: Remarques sur la conférence de M. le professeur Bolliger intitulée : L'importance de la connaissance en religion. — Bulletin.

Die Studierstube

Revue mensuelle rédigée par *J. Boehmer*, lic. théol. et Dr phil., pasteur à Raben, près Potsdam.

Outre la publication d'articles de fond, la revue dépouille, pour les pasteurs trop occupés pour le faire eux-mêmes, plus de 80 journaux et revues, et analyse annuellement plus de 500 ouvrages.

Principaux articles de la première année, 1903.

Ancien Testament. — *Boehmer :* L'Ancien Testament à la lumière des fouilles de Mésopotamie. — *Höhne :* Un passage capital de l'Ancien Testament (Deut. 6, 4.) — *Zehnpfund :* L'assyriologie dans la chambre d'étude. — *Reiner:* Justice et injustice dans la bataille sur Babel et Bible.

Nouveau Testament. — *Soltau, Nösgen, Lienhard, Resch :* L'histoire de la naissance de Jésus-Christ. — *Barth:* Sources récemment découvertes pour l'histoire du christianisme primitif.

Etudes bibliques en général. — *Deissmann :* La Bible grecque. — *Ed. König :* Assainissement de la critique biblique. — *Boehmer :*

Une partie capitale de la religion de l'Ancien Testament sur le terrain des LXX. — *Boehmer:* Un intéressant parallèle en histoire des religions. — *Gommel:* Créez une Bible populaire!

Histoire de l'Eglise. — *Grützmacher:* L'élément rénovateur dans la personnalité de Luther. — *Kaler:* Anciens temps. — *Pasig:* Léon XIII poète. — *Rieks:* Catholicisme réformateur. — *Deissmann:* Le livre de Psenosiris.

Théologie systématique. — *Mohr:* L'importance de la philosophie. — *Gloatz:* L'importance d'Eucken. — *Gloatz:* La philosophie de l'expérience pure. — *Rothstein:* Histoire et révélation. — *Meigen:* Evolutionnisme et darwinisme. — *Rodenbusch:* Christianisme orthodoxe et libéral. — *Meili:* Théologie positive et scientifique.

Théologie pratique.— *Mayer, Rinneberg:* Les idéals modernes de prédication. — *Gloatz:* Sermons apologétiques. — *Boehmer, R.:* Sermon sociaux. — *Bredereck:* Le fonds commun de nos recueils de chant. — *Scheuerlen:* La question des diaconesses. — *Grundemann*: La mission dans la chambre d'étude. — *Hindenlang:* L'Eglise évangélique et la vie populaire rurale. — *Muff, Füllkrug:* Idéalisme du ministère pastoral.

Principaux articles de l'an 1904.

Ancien Testament. — *Hesselbacher:* L'Ancien Testament et l'instruction religieuse. — *Couard:* Les apocryphes et pseudépigraphes de l'Ancien Testament. — La mission et l'Ancien Testament.

Nouveau Testament. — *D. König:* Récentes trouvailles de documents chrétiens en langue syriaque.

Etudes bibliques en général. — *Lobstein:* Le divorce entre l'interprétation traditionnelle et l'interprétation historique de l'écriture sainte. — *D. Schmidt:* L'écriture sainte et la vie intellectuelle contemporaine. — L'expression biblique: « Au nom de... » (longue discussion).

Etudes religieuses, dogmatiques. — *Dornes, Kuhnke:* L'élément caractéristique du christianisme. — *W. Meyer:* La corporéité de la résurrection. — *Soltau:* La qualité des récits de la résurrection. — *Von Schwarz:* Le message de Pâques à la lumière de l'histoire des religions. — *D. Meinhold:* La méthode historique en religion. — *Heuduck:* Raison d'être et sens des confessions de foi. — *Friedemann:* La prière de guérison.

Histoire de l'Eglise. — *Meyer:* La lettre pastorale d'évêques romains. — *Rieks:* Denifle le sous-archiviste papal. — *Rouanet:* Le mouvement évangélique en France. — *Horst:* L'expansion de l'évangile au milieu des catholiques. — *Bruhn:* Auguste Neander. — *Schowalter:* Des pasteurs évangéliques en lutte pour la liberté et le droit. — *Lamb:* La légende du Graal.

Théologie pratique. — *Josephson:* Coupe ou coupes? — *Boehmer:* Légitimité, contenu et but du sermon social. — *Pilgram:* Comment prêcher pratiquement selon les besoins de notre époque? — *Scheele:* Quelques mots sur: Prêcher de façon moderne. — *Rogge:* Problèmes de prédication. — *Schenk:* Raison d'être et sens du sermon de sanctification.

Janvier 1905.

Coup d'œil en arrière et en avant. — *Girgensohn:* La théologie de R. Seeberg. — *Bönhoff:* Le baptême du Seigneur. — *J. Boehmer:* Les noms du Sauveur dans le langage biblique et ecclésiastique I. — *Sarowy:* L'institut évangélique allemand pour l'étude de l'antiquité en Terre Sainte. — *Klein:* La mission en Chine. — Echos de divers lieux de travail et de combat.

Février.

Lütgert: Questions de conscience I. — *Schian:* Les « Vérités fondamentales de la religion chrétienne » de Seeberg, et la situation théologique et ecclésiastiqne. — *J. Boehmer:* Les noms du Sauveur, II. — Pour la table de travail: Questions de ministère pratique. — Pour le deux centième anniversaire de Spener: *Sarowy:* La doctrine du ministère pastoral chez Spener. *Riemer*: littérature. — *Mayer*: Le cinquantième anniversaire du *Domstift* de Berlin. — Echos de divers lieux de travail et de combat.

Mars.

Lütgert: Questions de conscience, II. — *Mayer:* Gloses marginales à la théologie de Seeberg. — *Bönhoff:* Le baptême du Seigneur, II. — *J. Boehmer:* Les noms du Sauveur, III. — Pour la table de travail. L'histoire biblique primitive, I. — Echos de divers lieux de travail et de combat.

Avril.

Lütgert: Questions de conscience, III. — *Christieb*: La théologie de R. Seeberg est-elle tout ensemble moderne et positive? — *Bönhoff:* Le baptême du Seigneur, III. — *Spanuth:* Le réforme de la confirmation. — Pour la table de travail: L'histoire biblique primitive, II. — *Wiesinger:* Message de Pâques et foi de Pâques. — Echos de divers lieux de travail et de combat.

Zwingliana

1905, N° 1.

E. Egli: Une allocution de Zwingli à Berne. — *H. Baiter:* L'ancienne statue de Zwingli à Winterthour. — *E. Egli:* En Souabe. — Dans le pays de Bade. — En Alsace. — *E. Egli:* Maître Ulrich Funk, compagnon de Zwingli aux Synodes et dans les disputes. — *J. Schwarzenbach:* Les baptistes saint-gallois. — *H. Escher:* Le « Bateau des pélerins. » — *E. Egli:* Au sujet du récent drame sur Zwingli. — Mélanges et bibliographie.

Zeitschrift des deutschen Palæstina-Vereins

2e et 3e livraisons.

W. Œhler (Institut archéologique) : Les localités et les limites de la Galilée d'après Josèphe. (Fin.) — *M. Blankenhorn :* Géologie des environs immédiats de Jérusalem. — *H. Guthe :* L'image de Jérusalem sur la carte en mosaïque de Madeba. — *A. Sandler* : Bibliographie médicinale de Syrie, Palestine et Chypre. — *H. Clauss :* Jérusalem figure-t-elle sur la liste de Scheschonk, à Karnak ? — *Simonsen :* Golgotha, une question d'accentuation. — Bulletin. — Cette livraison est accompagnée de trois planches.

Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft

1905, 1er fascicule.

Bächler : L'holocauste et la Pâques, II Chr. 30 : 15 et 35 : 12, 14, 16. — *Speer :* Exégèse de Job 19 : 25-27. — *Marmorstein :* Les noms des sœurs de Caïn et d'Abel dans la littérature midraschique et apocryphe. — *Liebmann :* Le texte de Esaïe 24-27. — *Cheyne :* Un passage obsur d'Esaïe (Angl.) — *Löhr :* Chants alphabétiques et alphabétisants de l'Ancien Testament. — *Margolis :* Eccl. 3, 25. — *Nestle :* Mélanges. — Bibliographie.

Zeitschrift für Theologie und Kirche

6e livraison, 1904.

Fuchs : Christianisme et lutte pour la vie. — *Lobstein :* Vérité et fiction dans notre religion.

1e livraison 1905 :

Herrmann : La foi en Dieu et la science de notre temps (D'après une conférence faite à Chicago le 21 mars 1904.) — *Hoffmann :* L'évangile se transforme-t-il avec le temps ou en est-il indépendant? — *Traub :* L'actualité du royaume de Dieu dans les paraboles du grain de sénevé, du levain, de l'ivraie et du bon grain, du filet. — *Wobbermin :* Loisy contre Harnack. (L'essence du christianisme devant le protestantisme et le catholicisme.)

2e livraison.

Kattenbusch : L'état actuel de la théologie systématique. — *Lobstein :* A l'occasion du deux centième anniversaire de la mort de Ph. J. Spener. — *Sell :* Luther à son foyer. Contribution à une controverse récente. — *Häring :* La compréhension de la Bible et le développement de l'humanité.

3e livraison.

Niebergall : La prédication moderne.

QUELQUES LETTRES D'AUGUSTE SABATIER

COMMUNIQUÉES PAR

P. LOBSTEIN

Il y a quelques années, le doyen de la Faculté de théologie de Paris, M. le professeur Stapfer, publiait dans la *Revue chrétienne* trois lettres d'Auguste Sabatier. En faisant à ses lecteurs cette précieuse communication, M. Stapfer invitait ceux qui possèdent des lettres de l'éminent théologien à imiter l'exemple qu'il venait de donner lui-même.

Pour répondre à cette invitation, il m'a fallu vaincre des scrupules que l'on comprendra en lisant ces lettres. Mais, après mûres réflexions, il m'a semblé que les considérations qui militent en faveur d'une publication doivent l'emporter sur les raisons contraires.

Elève de Sabatier à Strasbourg, témoin enthousiaste de l'éclatant succès qui accueillit la soutenance de sa thèse de docteur, auditeur assidu du cours qu'il professa à la veille et au lendemain de la guerre, membre de la Société théologique qu'il dirigeait de concert avec M. Lichtenberger, je fus de ceux qui, le jour où les autorités allemandes nous enlevèrent soudain un maître aimé et vénéré, prirent congé de lui au pied du wagon qui l'emportait tout en larmes vers Paris. Je ne l'ai plus revu depuis, mais le lien qui s'était formé entre le professeur et son élève ne se brisa point ; il se renoua, plus fort et plus étroit, au moment où Sabatier prit connaissance du premier opuscule que je publiai en français. Il accueillit cet essai avec une si touchante bienveillance et, plus tard, il

suivit mes travaux avec un si affectueux intérêt que l'expression même de ses sentiments dans ses lettres m'a fait hésiter à les livrer à la publicité. N'y a-t-il pas de l'indiscrétion, de la présomption peut-être, à communiquer des lettres qui renferment les témoignages d'un cordial et sympathique encouragement donné à un ancien élève, dans lequel le maître ne voulait plus voir qu'un collaborateur et un « frère d'armes. » Mais en y réfléchissant, il m'a semblé que ceux qui connaissent la généreuse et indulgente bonté de Sabatier ne s'y tromperont point. Ils liront ces lignes comme il convient de les lire et de les comprendre. Ils le retrouveront tout entier dans les chaudes effusions que lui inspirait son invincible optimisme, dans la satisfaction sans mélange qu'il éprouvait en présence de tout ce qui pouvait rapprocher les intelligences et les cœurs, dans la sereine et joyeuse certitude que lui donnait sa foi au triomphe final de la vérité, dans la richesse et la fécondité des aperçus qu'il savait ouvrir au courant de la plume, dans la modestie si simple et si profonde avec laquelle il parlait de son œuvre. Personne n'a été plus indulgent, plus accueillant, plus encourageant en jugeant les travaux de ceux qu'il savait sincères et convaincus; personne n'a parlé avec plus de franchise et de détachement de ses propres ouvrages, écoutant les critiques sans susceptibilité et sans amertume, recevant les éloges avec autant de candeur que de clairvoyance. Les lignes qu'on va lire le révèleront sous cet aspect, et, à ce titre, j'ose croire que les lecteurs me sauront gré de les leur avoir communiquées.

P. LOBSTEIN.

I

Paris, ce 6 avril 1883.

Mon cher monsieur et cher collègue,

Je n'ai pas voulu, avant de l'avoir lue, vous remercier de votre étude christologique[1], ce qui me permet de joindre mes félicitations les plus vives à mes remerciements.

[1] *La notion de la préexistence du Fils de Dieu.* Fragment de christologie expérimentale, Paris, Fischbacher, 1883.

Je me sens en si complète communion d'idées avec vous ; votre exposition si lumineuse de la méthode que vous pratiquez et des résultats auxquels elle vous conduit, répond si entièrement à la propre élaboration de ma pensée théologique ; je retrouve si bien dans votre livre la floraison épanouie du germe que je développe en mon esprit depuis vingt ans, qu'il ne me suffit pas de vous dire que je vous ai lu avec intérêt ; je dois ajouter : avec une reconnaissante et joyeuse émotion, avec l'émotion du semeur qui jetait la semence dans le sillon froid et obscur et qui la voit mûrir en forte et riche moisson. Je ne sais ce que l'on vous dira de droite ou de gauche. Mais ne vous laissez pas émouvoir ; la vérité théologique et religieuse est là. Vos études vous en donnent la certitude joyeuse. Je puis vous apporter la petite mais sérieuse confirmation des miennes. J'ai été éclairé, fortifié dans mon développement intime par votre irréfutable démonstration.

Après cela ce que je pourrais vous dire de votre talent, de votre sagacité exégétique, de la vigueur et de la clarté de votre style me paraît tout à fait secondaire. J'espère bien que vous continuerez à écrire en français ; car vous y réussissez admirablement et nous avons besoin de vous. Que n'avons-nous eu le bonheur de vous posséder ici dans notre jeune faculté ! Quel concours précieux aurait été le vôtre ! Mais de loin ou de près, vous êtes des nôtres par la sympathie, par la communauté d'esprit et de labeur.

Que vous dirai-je enfin de la part que vous m'avez faite dans votre étude ? En ce qui touche la christologie paulinienne surtout et l'enseignement de Jésus, ces deux points où mon étude s'est portée avant tout, qu'il m'a été doux et fortifiant de vous trouver en si pleine et si profonde harmonie avec moi ! La thèse de notre ami Ménégoz[1] m'avait non pas troublé mais étonné. J'étais convaincu qu'il avait fait fausse route en christologie. J'avais essayé de lui dire où était son erreur et, comme vous, j'avais signalé le complet

[1] *Le péché et la rédemption d'après saint Paul*, 1882.

renversement dans sa construction du véritable processus de la pensée paulinienne[1]. Mais comme vous l'avez mieux montré que je n'ai su le faire! J'espère un peu que vous l'aurez converti, et il me tarde de causer avec lui de votre travail. Quoi qu'il en soit, vous avez magnifiquement tracé la voie simple, droite, royale de la dogmatique protestante. Il faut qu'elle redevienne expérimentale, pour redevenir vivante et même pour redevenir religieuse.

Merci encore une fois de cette forte contribution à nos études théologiques. Des travaux comme le vôtre renouvellent le courage épuisé et rendent l'espoir. Je vous dois une positive édification.

Croyez, cher monsieur et collègue, aux sentiments de sincère affection que je vous gardais toujours, mais que cette lecture a rendus plus vifs et plus profonds.

66, rue Notre-Dame-des-Champs.

A. SABATIER.

II

Paris, ce 19 octobre 1887.

Mon cher collègue,

Je vous remercie bien sincèrement de votre trop aimable et trop flatteuse lettre[2]. C'est beaucoup, dans une question pareille, d'avoir produit sur un esprit comme le vôtre, non pas une entière conviction, mais un sentiment si vif de vraisemblance. Je me demande en effet si la quesion est susceptible d'une solution absolument évidente et en quelque sorte mathématique. Moi-même, au commencement de mon étude, je déclare que probablement Paul lui-même ne se posait pas la question telle que nous autres théologiens nous nous la

[1] Il faut noter ici que les recherches les plus récentes sur le paulinisme (Brückner, Wrede, et avant eux Holtzmann) s'éloignent du point de vue psychologique que j'avais essayé de défendre à la suite de Holsten, Pfleiderer et Sabatier; elles tendent à établir une conception qui confirmerait, indirectement du moins, l'interprétation de M. Ménégoz.

[2] M. S. m'avait envoyé son étude sur *L'origine du péché dans le système théologique de Paul*, Paris, 1887.

posons, aujourd'hui, et par conséquent il nous faut nous contenter, me semble-t-il, de saisir la direction logique, le ressort intime et déterminant de ses raisonnements et de sa pensée. Quant à ce que vous me dites de la christologie, votre remarque est juste concernant les passages 2 Cor. III, 17, et XV, 45. Mais il me paraît évident d'après 2 Cor V, 21 et Gal. IV, 4, que ce qui est vrai du second Adam ressuscité est aussi vrai du Christ, υἱὸς θεοῦ, venu en chair et n'ayant pas connu le péché. Mais je ne veux point discuter, mais vous remercier, et vous dire que je vous serais bien reconnaissant si vous vouliez écrire quelques lignes dans la *Litteratur-Zeitung* de Schürer sur ma dissertation et même y marquer vos scrupules et vos objections. Mais ceci naturellement à votre convenance et à votre loisir.

Je dois ajouter que j'allais vous écrire, quand j'ai reçu votre lettre, pour vous informer d'un projet auquel je voudrais vous intéresser. Ménégoz, Jundt, Massebieau, Puaux et moi avons le dessein de créer un petit recueil sous le titre d'*Annales de bibliographie théologique,* recueil mensuel, purement critique comme la *Litteratur-Zeitung* et à son image. Il s'agirait de faire un compte rendu critique des ouvrages de théologie français et étrangers, pour y intéresser le public studieux et universitaire. Nous avons songé à solliciter votre précieux concours. J'espère maintenant avec les intentions que vous manifestez, que vous ne nous refuserez pas. Il ne s'agirait d'ailleurs que de rendre compte brièvement des livres dogmatiques ou de théologie biblique dont vous êtes en tout cas obligé de prendre connaissance. J'attends donc une bonne réponse de vous et nous vous en serons tous reconnaissants.

Croyez, mon cher collègue, à mes sentiments les plus dévoués.

A. Sabatier.

III

Paris, le 21 avril 1888.

Mon cher ami,

Ce n'est qu'aujourd'hui et à la Faculté que j'ai pu lire le bel article que vous avez consacré à mon opuscule dans la *Theol. Litter. Zeitung* du 7 avril. Je tiens à vous en remercier tout de suite et avant même de rentrer chez moi. Je ne pourrais me plaindre que d'une chose, c'est de m'avoir fait trop large et trop haute la part des éloges. Mais il m'a semblé qu'il y avait un sentiment d'affection très sérieux sous ces éloges, et c'est ce qui fait que je n'ose les repousser de peur de repousser avec eux ce sentiment d'affection qui m'est si précieux et que je vous rends de tout mon cœur.

Ce qui ne m'a pas moins touché, c'est la fidélité lumineuse avec laquelle vous avez analysé et résumé mon étude. C'est le plus délicat des éloges que ce soin intelligent et cette netteté d'exposition que vous avez mis dans votre compte-rendu.

Enfin je ne vous remercie pas moins de vos observations critiques que j'aurais voulu vous voir développer davantage. Je ne sais si nous finirions par nous entendre. Je maintiendrais toujours que, d'après Paul, Adam n'avait pas été créé avec le πνεῦμα, qu'il n'était pas πνευματικός; et dès lors il ne pouvait être que ψυχικός: quant à la synonymie de ce mot avec celui de σαρκίνος = [σαρκικός], elle me paraît toujours incontestable. Peut-être avez-vous raison d'autre part sur la place insuffisante que j'ai accordée à Rom. III, 21-24 pour la sotériologie. Mais sur quoi nous sommes d'accord, c'est que Paul n'a jamais songé à définir sa pensée sur les points de théologie spéculative qui nous divisent et pour lesquels nous sommes peut-être un peu fous de nous tourmenter.

Encore une fois merci et ma plus cordiale amitié.

A. Sabatier.

IV

Paris, ce 30 octobre 1888.

Mon cher collègue et ami,

Je viens de lire votre étude sur le dogme de la cène, c'est-à-dire les deux parties qui en ont déjà paru[1], et j'ai trouvé dans cette lecture une si intime jouissance et une telle satisfaction d'esprit, je me suis senti d'un bout à l'autre en si pleine communion religieuse et théologique avec vous, que je ne résiste pas au besoin de vous le dire et de vous remercier d'un si beau travail. Si vous avez besoin de quelque encouragement dans la tâche que vous poursuivez à travers tant de difficultés et d'épreuves, laissez-moi vous envoyer d'ici une cordiale poignée de mains et vous dire que cela va bien et que vous êtes en bonne voie. Que Dieu vous soutienne jusqu'au bout!

J'étais donc arrivé à des résultats historiques et exégétiques identiques aux vôtres, lorsque la lecture de la *Didaché* nouvellement publiée est venue me suggérer des doutes que je vous veux confier, ne serait-ce que pour vous engager à reprendre la question à ce point de vue et à ajouter un complément à votre travail.

Vous vous êtes mis en présence de quatre textes apostoliques Matthieu, Marc, Luc et Paul. Il me semble qu'au point de vue purement historique, il en faudrait, dans la comparaison, amener un cinquième, celui de la *Didaché*. Il est vrai que j'ignore à quelle date vous faites remonter ce document; mais, à mes yeux, il n'est pas de beaucoup postérieur aux dernières années du premier siècle, c'est-à-dire aux évangiles synoptiques. Nous trouvons là une *liturgie* de la Cène et du baptême qui doit être celle des Eglises judéo-chrétiennes de la fin du premier siècle. Est-ce qu'un tel document ne mérite pas l'attention de l'historien qui veut savoir ce qu'a été primitivement la cène?

Vous avez ramené les récits canoniques à deux traditions,

[1] *Revue de théologie et de philosophie* 1888, p. 337-357; 449-511.

à celle de Paul et à celle de Pierre. Il y faut joindre une troisième qui serait celle de Jacques représentée par la *Didaché*.

Il est facile, je suis de votre avis, de concilier les deux premiers, Marc et Paul, et même de les ramener à l'unité. Mais il ne l'est pas autant de les concilier avec la troisième. La liturgie de la *Didaché* a une conception de la cène essentiellement différente. La mort de Jésus en est totalement absente. C'est le repas de famille juif, avec l'offrande à Dieu du pain et du vin comme symbole des moyens par lesquels Dieu entretient la vie matérielle et spirituelle sur la terre. Mais autant qu'il m'en souvient, car je vous écris au pied levé, ni ce pain, ni ce vin n'ont de rapport au corps ou à la mort de Jésus-Christ, et l'on pense plutôt à l'oblation d'Abel qu'au sacrifice du Calvaire.

Si cela est établi, vous voyez ce qui en découle, c'est qu'à la fin du premier siècle, il y avait, parmi les Eglises judéo-chrétiennes de la Syrie ou d'ailleurs, une liturgie de la cène rapportée aux apôtres, qui nous la présente sous une forme et avec une signification tout autre. Où est la tradition véritable?

Je ne pose ici que des questions et ne vous mentionne que des doutes qui dorment dans mon esprit depuis deux ans, doutes que je voulais éclaircir et que je n'ai pas eu le temps d'éclaircir. Ne prenez donc tout ce que je vous écris en courant que pour des points d'interrogation. En voici quelques autres.

Votre exégèse ne m'a paru en défaut que sur un seul point. C'est la manière dont vous vous débarrassez de la solennelle affirmation de Paul 1 Cor. XII, 23 : Ἐγὼ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου. Vous ne voulez pas qu'il tienne pour révélation un fait que les douze avaient pu lui faire connaître. Et cependant je ne vois aucun moyen d'échapper à ce παρέλαβον ἀπὸ κυρίου qui doit avoir ici le même sens que Gal. I, 12. Nous voulons trop économiser le surnaturel aux temps apostoliques. Mais s'il faut interpréter ce texte en toute rigueur, comme je le crois, est-ce que Paul ne serait pas le créateur de la cène chrétienne

telle qu'elle nous est parvenue? Est-ce que la relation de Marc ne pourrait pas dériver de Paul comme celle de Luc? Sans doute Paul n'aura pas inventé l'institution de la Cène, le dernier repas de Jésus. Jésus aura célébré ce repas, béni la coupe et le pain, peut-être avec des allusions vagues à sa mort, allusions que les douze et les judéo-chrétiens auront laissé tomber. Ne serait-ce pas Paul, au nom de *son Evangile* de la croix et de l'assimilation de Jésus par les croyants, qui aurait dans ses Eglises, avec le sentiment très net qu'il faisait quelque chose de nouveau, montré dans le pain et le vin les symboles du corps et du sang de Christ et fait de la Cène la commémoration éternelle de son sacrifice? Je sens combien tout cela est difficile à penser et que d'objections on y peut faire. Mais je n'oppose pas une solution à la vôtre. Je reste de votre avis contre moi-même jusqu'à preuve du contraire. Mais j'ai voulu vous confier les questions qui depuis deux ans s'agitent obscurément dans mon esprit et le troublent au point de ne plus trouver le même repos dans votre manière de penser qui était et est encore la mienne. Voudriez-vous examiner tout cela, puisque vous y êtes et m'aider à retrouver le vrai chemin en toute cette question[1].

Bien à vous cordialement. A. SABATIER.

Je n'ai pas le temps de me relire.

V

Paris, ce 2 juillet 1890.

Mon cher ami et collègue,

Vous pensez bien que je n'ai pas été indifférent à l'article que vous m'avez dédié dans la Revue de Lausanne[2]. Mais je voulais l'avoir lu avant de vous en écrire. Ce n'est qu'aujourd'hui que j'ai pu trouver le temps de le lire. J'y ai passé deux très bonnes heures en conversation et en communion avec vous.

[1] Voir sur ce point l'article de M. SABATIER dans les *Annales de bibliographie théologique*. Tome II (1889), 145-150.

[2] XXIIIe année (1890), p. 205-249: *Le dogme de la naissance miraculeuse du Christ*.

C'est une très belle, très pieuse et très courageuse étude. Je suis arrivé de mon côté à des pensées si semblables ou plutôt si identiques aux vôtres que je n'ai aucune observation ou réserve un peu sérieuse à vous présenter. Je ne puis que vous dire que je signe avec joie non seulement vos conclusions mais encore plus peut-être la méthode si scrupuleuse et si sage par laquelle vous y arrivez. J'ai surtout été très heureux de votre exégèse. J'ai traité ce même sujet cette année dans mes leçons de dogmatique. Il serait curieux de comparer mon travail et le vôtre; il en ressortirait une harmonie précise qui est de nature à nous confirmer l'un et l'autre dans la valeur de notre *méthode historique*.

Avec mes remerciements les plus chaleureux, recevez, mon cher ami, tous mes vœux pour votre bonne santé morale et physique.

A. Sabatier.

VI

Paris, ce 27 janvier 1891.

Mon bien cher ami,

Je suis bien en retard avec vous, et cependant votre lettre de bonne et nouvelle année m'avait fait tant de plaisir! J'avais été si touché de votre bon souvenir et de votre soin à me donner des nouvelles de ce toujours cher Strasbourg et des amis que j'y ai laissés! Mais vous soupçonnez ce qu'est ma vie à Paris, une course haletante de tous les jours. Le cœur bat toujours le même, mais le temps manque. Cependant je veux répondre au moins à ce que vous attendez de moi pour vos travaux qui m'intéressent autant que les miens, car vous êtes bien l'esprit avec qui je me sens le plus en communion par le fond et même par le tour religieux. Je sens si bien que nous travaillons à la même œuvre, une œuvre obscure encore dans ses dernières conséquences, mais singulièrement intéressante dans son évolution présente....

Quant au problème du Christ glorifié, au point de vue dogmatique, je suis bien de votre avis, c'est le point où la science et la foi sont le plus difficiles à mettre d'accord. Je me suis

heurté récemment pour la troisième ou quatrième fois à ce point. Plus je vais, plus il me paraît difficile de distinguer entre l'action du Saint-Esprit et une action personnelle du Christ glorifié. En dehors de l'Esprit de Dieu en nous, je crains que le Christ personnel glorifié distinct de Dieu même ne soit qu'un pur fantôme. Je me répète de plus en plus 2 Cor. III, 17 : ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν. Mais je sens que j'arrive à renverser les termes et à traduire en dogmatique : L'Esprit, c'est le Seigneur. Il suit de là, me semble-t-il, que l'action actuelle et distincte du Christ ne se fait plus que par l'intermédiaire de ses paroles historiques d'où se dégage l'Esprit qui était en lui et qui, passant en nous, nous recrée à son image. Mais compris de cette manière, le rôle historique du Christ ne comporte plus l'adoration distincte et la prière spécialement adressée à lui. En tout cas, il ne répond que par l'Esprit du Père toujours agissant et par le souvenir de sa vie historique et la tradition de vie laissée par lui dans l'Eglise. Je ne sais si je me fais bien comprendre ; mais vous découvrirez bien vite la difficulté qu'il y a à accorder dans notre vie religieuse, à donner un rôle au Christ glorifié, susceptible d'être discerné de celui qu'a le Saint-Esprit dans la formation, le développement de notre piété et du royaume de Dieu sur la terre. Or s'il en est ainsi, je crains bien que sur ce point nous ne rompions avec la tradition du passé beaucoup plus profondément que dans le rejet de la Trinité, de la préexistence et de l'incarnation.

Je ne voulais pas vous écrire si long, car on m'attend. Mais je voulais marquer au moins ma position actuelle.

Une bonne poignée de main.

A. Sabatier.

VII

Paris, ce 10 juin 1892.

Monsieur et cher collègue,

Je m'en veux beaucoup de ne pas vous avoir encore remercié pour vos deux derniers envois, le *Baptême*[1] et le *tri-*

[1] *Réflexion sur le baptême des enfants*, Paris 1892.

plex munus J. Christi[1]. Mais vous ne doutez pas, j'en suis sûr, de l'intérêt constant avec lequel je lis tout ce qui vient de vous et de la joie toujours nouvelle que me donne le sentiment d'une foi commune et d'une méthode théologique identique. Je goûte beaucoup la façon religieuse, édifiante, positive, dont vous appliquez cette méthode à tous les sujets. Je voudrais vous imiter en cela, car cela est bon et juste au fond. Chez moi l'esprit critique est un peu plus impérieux, et j'ai bien de la peine à ne pas nier et détruire d'abord ce qui me paraît devoir être nié et détruit. Et cependant plus je vais, plus je me convaincs que le progrès véritable se fait par évolution, non par conflit d'antithèses violentes. Vous nous donnez à tous un sage et vaillant exemple. Espérons que nous, français, qui aurions tant besoin d'en profiter pour corriger notre logique simpliste, abstraite et brutale, nous finirons par en profiter et par nous corriger.

Je demande à Dieu, pour vous, deux choses: d'abord qu'il vous donne la santé, la santé des yeux, pour vous permettre de travailler toujours dans le même esprit de piété et de science, et ensuite qu'il entretienne au fond de votre cœur cet attachement à la théologie française et ce souci de son avenir, que vous nous avez si libéralement montré et prouvé.

Une cordiale et fraternelle poignée de mains.

A. SABATIER.

VIII

Paris, 15 janvier 1893.

Mon cher collègue et ami,

Je n'ai lu qu'aujourd'hui ce que vous avez écrit à M. Gretillat *pro domo mea*, et j'en ai été profondément ému et heureux[2]. Laissez-moi vous remercier du fond du cœur. C'est parfait. J'ai envoyé à Astié mon essai d'une théorie critique de la connaissance religieuse. Vous le recevrez sans doute

[1] *La doctrine des fonctions médiatrices du Sauveur*, 1892 (dans la *Revue de théologie et philosophie*, XXV année (1892), p. 113-137).

[2] *Revue de théologie et de philosophie*, XXVI année (1893), p. 80-86.

vers la fin de l'été[1]. Je vous prierai de m'en dire très franchement votre avis.

Je vous remercie encore et vous serre bien cordialement la main. A. SABATIER.

IX

Paris, le 23 mai 1896.

Mon cher collègue et ami,

Je reçois ce matin votre lettre et votre brochure allemande qui s'est, sous cette forme, considérablement enrichie[2]. Merci d'avoir maintenu mon nom à la première page. Vous savez, n'est-ce pas? combien je vous suis uni de cœur et d'esprit. Vous êtes pour moi comme un frère d'armes dans la campagne que nous faisons ensemble dans le même domaine et pour le triomphe d'une meilleure théologie. Je suis donc heureux de tout ce qui peut faire apparaître au public cette solidarité, réciproque entre nous, de pensée, de travail et de foi. Je vous lis toujours avec intérêt et profit. Et je vous félicite des progrès que vous faites dans votre œuvre. Vous finirez votre dogmatique avant la mienne. J'espère parfois donner mon premier volume l'année prochaine. Mais, hélas! il y a tant de choses qui viennent me distraire et m'arrêter que je n'ose pas en prendre l'engagement. Je dois craindre et prévoir toujours de nouveaux retards. Mes conférences de Genève sont une tentative d'intéresser le public religieux à mon point de vue. J'ai été très encouragé.

Je vous serre la main affectueusement.

A. SABATIER.

X

Paris, ce 18 octobre, 1896.

Mon cher et honoré collègue,

Les jeunes vont plus vite que les vieux. Vous m'avez devancé et je vous en félicite de tout mon cœur. J'ai reçu hier votre Introduction que je vais relire, heureux toujours de me

[1] Il parut dans la *Revue de théologie et de philosophie*, XXVI année (1893), p. 197-240.

[2] *Die Lehre von der übernatürlichen Geburt Christi*, 2e édition revue et augmentée. 1896.

sentir, du commencement à la fin, en pleine communion de pensée avec vous. Ce m'est une heureuse confirmation de ma méthode et de mes idées que de vous voir et de vous suivre, marchant dans la même direction avec la même confiance et dans la même piété. Je voudrais avoir assez d'autorité pour vous remercier au nom de toute la théologie française pour les services que vous lui rendez depuis des années avec une persévérance si fidèle, bien que si maigrement récompensée. Soyez béni, mon cher ami, pour ces témoignages si précieux et ces contributions plus précieuses encore. Je compte vous adresser en échange avant la fin de l'année mon *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, qui est sous presse, et mon vœu c'est qu'elle trouve auprès de vous l'accueil cordial et joyeux que votre Introduction trouve ici auprès de ceux qui s'occupent encore de théologie.

Je vous serre la main.

A. SABATIER.

XI

Paris, ce 19 février 1897.

Bien cher collègue et ami,

. . . . . .

Je ne sais comment vous remercier de l'intérêt que vous prenez à mon volume[1]. Vous lui rendez les meilleurs offices, et, grâce à vous, il ira jusqu'au public allemand: ce que je désire beaucoup et ce que j'espère.

A Paris il réussit bien, surtout auprès du public universitaire auquel j'ai beaucoup songé en l'écrivant. Tous nos philosophes universitaires s'y intéressent et le discutent beaucoup.

Vous aurez sans doute remarqué l'esprit dans lequel la bibliographie a été faite. Deux idées m'ont guidé et expliquent ce qu'elle est. D'abord je n'ai pas voulu donner une bibliographie proprement dite, mais poser ou rappeler les grands jalons de l'histoire de la philosophie religieuse depuis le seizième siècle, et cela explique les lacunes que l'on peut me reprocher. En second lieu, j'ai voulu surtout constituer

[1] L'*Esquisse d'une philosophie de la religion.*

la tradition théologique française au dix-neuvième siècle, et cela explique pourquoi la bibliographie française est si développée au regard de celle de l'Angleterre ou de l'Allemagne....

Encore une fois veuillez agréer, je vous prie, mon cher ami, l'expression très imparfaite de mes sentiments à votre égard. Ils sont tout fraternels.

A. SABATIER.

XII

Paris, ce 9 avril 1897.

Bien cher collègue et ami,

Je ne sais comment vous exprimer le plaisir que m'a fait votre long, pénétrant et substantiel article [1]. Je suis heureux surtout de la profonde communion de pensée que je sens entre nous, et j'estime infiniment plus cette solidarité fraternelle avec tous les chercheurs de bonne volonté que la gloriole vaine d'un isolement prétentieux dans une école particulière. Vous voyez que j'accepte tout de votre article jusqu'à votre satire, à mes yeux juste, de ce vilain mot de symbolofidéisme que Ménégoz a ramassé un peu trop complaisamment à mon avis. Quand je lui ai fait votre observation, il m'a répondu qu'il avait été mû par l'idée ou la crainte d'être appelés *ritschliens*, parce que nous ne sommes pas en effet ritschliens dans notre conception religieuse, j'entends, celle du rapport de la religion avec la morale. Oui, il a raison sur ce point, mais cela ne justifie pas un nom barbare que je vous remercie d'avoir bravement exécuté [2].

Comme vous le dites aussi très justement, le théologien allemand dont je me rapproche le plus dans ma théorie de

[1] Sur l'Esquisse d'une philosophie de la religion, dans la *Theologische Literaturzeitung*, de MM. Harnack et Schürer, année 1897, N° 7.

[2] Les événements ont prouvé depuis que, contrairement à mon appréciation, l'adoption de ce terme, qui a fini par passer mot d'ordre, a été heureuse et opportune. Il y a beau temps que j'ai fait publiquement mon *peccavi* et que j'ai rendu hommage à l'habileté de M. Ménégoz, qui s'est montré tacticien consommé en ramassant l'injure que l'on adressait à Sabatier et à lui-même, pour en faire le drapeau de « l'Ecole de Paris ». (Voy. *Theologische Literaturzeitung* (1900), N°. 18.)

la connaissance religieuse, c'est Lipsius. Quiconque lira le chapitre de sa dogmatique intitulé : *Das religiœse Erkennen* et mon chapitre correspondant, y trouvera une affinité qu'il n'est que juste de signaler. La place me manque pour marquer exactement les points de différence. Ritschl m'a aussi servi par sa distinction du jugement de valeur et du jugement de causalité. Schleiermacher plus encore que tous deux, par ses discours sur la religion et par sa dogmatique. C'est lui qui m'a appris l'analyse du contenu de la conscience religieuse. De Kant enfin je n'ai pas besoin de rien dire. En France, Pascal, Calvin, Maine de Biran, Vinet, Secrétan, etc. ont été surtout les maîtres de ma pensée. Tout cela se découvre suffisamment dans mon esquisse aux yeux des lecteurs compétents, et c'est dans cette communion avec ces hauts esprits que j'aime à me sentir vivre et penser. Mon livre est peut-être un aboutissant. Je n'y dis rien d'absolument nouveau. Je voulais seulement poser une pierre sur le chemin que nous frayons tous vers l'avenir.

Je crois que vous avez raison de me reprocher de n'avoir pas assez pris de précautions contre l'accusation de ramener la religion à une illusion subjective (*Illusionismus.*) Ce qui me garde contre cette théorie de l'illusion, c'est surtout le caractère moral que prend la religion, avec l'apparition de de la loi dans la conscience humaine et de l'idéal de la vie sainte en Jésus-Christ. Quand *l'obligation morale* paraît, il est contradictoire de parler d'illusion. Je marquerais mieux ce point, si je réécrivais mon livre.

Merci encore une fois et croyez-moi toujours un ami fidèle et un compagnon de travail heureux d'être à vos côtés.

A. Sabatier.

XIII

Paris, 31 octobre 1897.

Mon cher collègue et ami,

J'ai reçu votre beau volume allemand[1] et je vous en remercie infiniment. Vous savez avec quelle attention je suis

[1] L'édition allemande, revue et augmentée, de mon *Introduction à la dogmatique protestante.*

tous vos travaux et les développements plus riches d'année en année de votre pensée théologique.

Je vais traiter cette année-ci le problème de l'autorité en matière religieuse qui fera la première partie de mon prochain volume si je réussis à l'écrire. Ecrivant pour la France et pour un public qui n'est pas du *Fach*, je suis obligé de passer par-dessus toutes les questions formelles de la dogmatique, comme celles qui vous divisent, Kaftan et vous. D'ailleurs arriverons-nous jamais à construire une dogmatique absolument logique sans régression d'une question sur l'autre? La dogmatique n'est pas une ligne droite, mais un cercle.

Bien à vous.

A. SABATIER.

LA

GENÈSE DE LA PENSÉE DE SAINT AUGUSTIN

PAR

E. LOGOZ

Nec faciunt bonos vel malos mores,
nisi boni vel mali amores.
Epist. 155.

II

Le problème de la conversion

La conversion de saint Augustin soulève un grave problème d'histoire et de psychologie. L'ancienne littérature théologique l'a ignoré, et si elle l'a parfois entrevu, c'est sans lui accorder l'importance qui s'y attache au regard de modernes critiques. Sur la foi au récit des *Confessions* on admit universellement que la scène du jardin marqua une volte-face complète du brillant rhéteur. On aimait à y voir une de ces prises de possession soudaines de la grâce de Dieu, qui enveloppe d'abord d'influences secrètes et saisit enfin brusquement l'âme des prédestinés. C'était une affinité de plus entre saint Paul et saint Augustin, le plus grand des apôtres et le plus grand des docteurs, deux génies jumeaux qui à quatre siècles d'intervalle auraient subi à une heure décisive l'irrésistible action de la grâce.

La critique historique, irrespectueuse des textes solides comme des belles traditions, s'est avisée que la page célèbre des *Confessions* méritait examen.

Elle en est sortie fortement suspecte. J'ai sous les yeux la thèse d'un jeune interprète du nouveau point de vue, et j'y lis les questions suivantes :

« Le récit des *Confessions* est-il fidèle ? Rapporte-t-il ce qui s'est réellement passé chez Augustin lorsqu'il s'est converti ? Est-il bien vrai que le jeune débauché que troubla la lecture de l'*Hortensius* soit devenu en 386 l'ardent chrétien catholique du récit des *Confessions*[1] ? »

Il ne s'agit pas, hâtons-nous de le dire, de mettre en question la réalité historique de la scène du jardin et la sincérité du récit. L'homme qui a poussé l'amour de la vérité dans les *Confessions* jusqu'au mépris de soi demeure au-dessus de tout soupçon de déloyauté. Mais cet ouvrage fut écrit vers 400, c'est-à-dire 14 ans après l'événement décisif qui met aujourd'hui la critique en éveil. Entre temps il était devenu prêtre, puis évêque sur cette terre d'Afrique transformée pour lui en champ de bataille. Quelle métamorphose morale sa vocation sacerdotale et sa redoutable dignité de pasteur d'âmes n'ont-elles pas opérée dans une nature mobile et impressionnable comme la sienne ! La prêtrise au bout de peu de temps déforme chez l'homme la vision normale de la vie et des choses, et c'est bien là un des plus redoutables périls de l'état ecclésiastique. En outre Augustin a partagé l'illusion qui nous fait croire qu'au sein de l'universel tourbillon nous demeurons semblables à nous-mêmes et que tels nous sommes aujourd'hui tels nous étions hier. Quand après tant d'années il rassembla ses souvenirs de jeunesse dans le livre immortel où il se dépeint plus noir que suie, ce n'est pas l'âme de l'enfant ou du jeune mondain, ni même l'âme du nouveau converti que nous surprenons dans ces analyses amères, c'est l'âme de l'évêque, une âme récente et combien différente de l'autre sans doute.

Quantum aberat ab illa Niobe (Ovide, *Métamorphoses*) ! Il jugeait l'homme qu'il avait été à travers l'homme qu'il était devenu. Vues à distance les péripéties de sa tumultueuse

[1] Louis Gourdon, *Essai sur la conversion de saint Augustin*. Cahors 1900.

destinée prenaient des proportions démesurées. Les *Confessions* nous disent fort bien ce qu'il pensait de sa conversion en 400, mais non ce qu'il éprouva dans le jardin en 386. Or c'est justement ce qu'il importerait de savoir.

Tel l'archéologue recherche une fresque originale sous les platras superposés d'une voûte, tel le psychologue aimerait reconstituer un état d'âme primitif d'après une peinture morale composée après coup.

Le problème qui se pose à propos de la conversion de saint Augustin, outre son intérêt chronologique, a une grande portée psychologique.

La réalité historique et la date de l'événement raconté par les *Confessions* étant hors de cause, il s'agit seulement de l'interpréter.

Nous savons qu'au début de l'automne 386 Augustin quittait Milan et se retirait à Cassiciacum dans une agréable retraite que lui avait ménagée la générosité de son collègue Verecundus. Il n'était pas seul. Toute une compagnie l'avait suivi, quelques amis et élèves, un frère, son fils et sa mère. Le motif de cet éloignement, s'il faut en croire les *Confessions*, aurait été la décision de renoncer au monde et à sa vocation. Pour ne point faire de sa rupture avec le passé un éclat public il aurait différé sa démission. L'hiver 386-387 fut charmant dans cette opulente villa où rien ne manquait du confort antique, avec ses bains couverts et le jardin traversé par un ruisseau. Le petit cénacle partageait son temps entre les travaux des champs et la culture de l'esprit. On étudiait tour à tour les saintes Ecritures et les chefs-d'œuvre de la littérature profane. Les livres fermés, de longues conversations s'engageaient sur les sujets les plus graves au fil de l'inspiration ou des chaudes impressions des récentes lectures.

C'est dans ces quelques mois de recueillement que furent composés les quatre premiers ouvrages d'Augustin : *Contra Academicos libri III*, *de Beata Vita liber unus*, *de Ordine libri II* et *Soliloquiorum libri II*. Les trois premiers sont de la fin de 386, et les *Soliloques* du commencement de 387. La forme

en est dialoguée. Un secrétaire (*notarius*) notait les propos tenus. De cette rédaction, revue sans doute par le maître, sont sortis ces dialogues philosophiques. Augustin dirigeait la discussion, inspirait questions et réponses, et faisait enfin prévaloir sa pensée à la façon d'un nouveau Socrate. Nous avons dans ces écrits un document authentique de la pensée du catéchumène d'Ambroise tôt après sa conversion. Chose assurément étrange, ils ne contiennent aucune allusion directe à l'événement qui venait de bouleverser sa vie. Ces dissertations sereines font songer à ces sages antiques qu'une longue expérience mondaine aurait désenchantés et qui vanteraient l'apaisement des passions lointaines de la jeunesse. On chercherait en vain dans ces pages ce visage de piété, les larmes de la confession, ton sacrifice, ô Christ ! ton esprit contrit et ton cœur humilié[1], dont l'auteur des *Confessions* déplore l'absence dans les livres des philosophes. Il y a là un état d'âme si différent de l'esprit des *Confessions* que certains modernes n'hésitent pas à reculer la date de la conversion réelle jusqu'en 391 et même jusqu'en 400. Augustin aurait ainsi antidaté de 14 ans l'événement capital de sa vie, ou plutôt la crise 386 n'aurait été qu'une phase de la lente évolution qui devait jeter plus tard le philosophe spiritualiste dans les bras de l'Eglise catholique. La thèse, on le voit, est audacieuse, dès qu'elle revient à nier la conversion. Elle obtient quelque faveur aujourd'hui. La Faculté protestante de Paris lui trouve de solides fondements, s'il est permis de voir dans l'essai de M. Gourdon, outre le fruit de recherches personnelles, un écho de l'enseignement public. La juvénile témérité du bachelier en théologie a du moins le mérite de résoudre le problème de la conversion en un langage dépourvu d'équivoque. Augustin ne serait pas devenu chrétien par révolution, mais par évolutions successives, et l'auteur des *Dialogues* n'aurait été en 386-387 qu'un philosophe hésitant entre le scepticisme, le spiritualisme néoplatonicien et le christianisme.

[1] *Confessions*, VII, 21.

Pour savoir ce que vaut cette opinion, nous allons nous aussi faire l'examen des opuscules précités. Le *Contra Academicos*, écrit dans les derniers mois de 386[1], est donc un témoignage de la pensée d'Augustin, à peu près contemporain de la fameuse scène du jardin. L'auteur rappelle d'abord en passant qu'*un mal de poitrine*[2] l'a forcé de suspendre son enseignement et d'accepter l'hospitalité de Verecundus. Il indique la genèse du livre. Dans les loisirs qui coupaient les heures d'étude, entre deux lectures poétiques ou philosophiques, la petite colonie de vacances avait engagé un grave entretien sur les rapports de la vie heureuse avec la possession de la vérité. La simple recherche, à défaut de la jouissance de la vérité, donnerait-elle le bonheur? Les académiciens soutiennent que cette recherche même est illusoire et que le bonheur n'a que faire avec la vérité. Que penser de cette pernicieuse doctrine? Augustin estime qu'il ne faut pas prendre ces raisonneurs trop au sérieux. Quelque outrancier que soit leur scepticisme théorique, ils n'en sont pas moins des hommes dominés par la nécessité de vivre, d'agir et de chercher le bonheur. Tout cela suppose un idéal, c'est-à-dire un acte de foi à une vérité.

Le complet scepticisme, s'il cessait d'être une simple attitude de l'esprit, impliquerait le renoncement absolu[3]. Certes, ni les sens, ni la raison ne sauraient nous conduire à cette suprême vérité qui serait la philosophie parfaite. Qu'est-ce à dire sinon qu'on y atteint par une autre voie, plus immédiate que la voie de l'intelligence. C'est la voie de l'autorité. Si bien que la critique de l'agnosticisme académique conduit en ligne droite au postulat de la révélation. « La vérité est inaccessible sans le secours de quelque divinité[4]. » Et voici

[1] *Contra Academicos*, I, 2 : ...pauculis diebus transactis postea quam ibi vivere cœpit in agro Cassiciaco.

[2] *Contra Acad.*, I, 3 : .... quidam pectoris dolor.

[3] *Contra Acad.*, II, 5 : Videbatur enim esse consequens, ut nihil ageret qui nihil approbaret.

[4] *Contra Acad.*, III, 6 : Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum.

la conclusion de cette philosophique dissertation : « Quant à moi, je suis résolu à ne me soustraire jamais à l'autorité de Christ, car je n'en trouve pas de plus forte[1], » avec cette réserve qui marque exactement la position de l'auteur, « mais comme je désire ardemment saisir la vérité, non par la foi seulement, mais encore par l'intelligence, je crois trouver chez les Platoniciens des certitudes en accord avec nos livres saints. »

Le dialogue *de Ordine* ne nous arrêtera pas longtemps. Une insomnie avait rendu Augustin attentif au murmure changeant du ruisseau voisin. La nature a ses caprices comme l'homme a ses dérèglements. Comment admettre le gouvernement d'une Providence en présence de l'effroyable perversité qui règne dans les choses humaines[2] ? Rien n'arrive sans cause, et la cause suprême c'est Dieu. Le mal est-il donc voulu et rentre-t-il dans l'ordre de la nature et la volonté d'en haut ? Si non, d'où vient-il ? Si oui, que deviennent la justice et la sainteté de Dieu ? Tandis que le jeune Licentius suppose que les jugements moraux que nous portons sur l'univers sont peut-être une illusion, que l'ordre de la nature n'est en soi ni bon ni mauvais, et qu'en définitive l'harmonie du cosmos jaillit naturellement du jeu de ces contrastes auxquels nous appliquons par erreur les catégories du bien et du mal, Augustin fait remarquer combien il est difficile à la pure spéculation rationelle d'échapper à cette conclusion désolante : Dieu est l'auteur du mal.

La dialectique est impuissante à résoudre l'énigme de l'univers sur la base de la conscience morale.

C'est sans doute que nous participons à ce désordre que nous surprenons partout. A qui vivrait dans l'ordre, tout paraîtrait divinement ordonné.

[1] *Ibid.* III, 20 : Mihi autem certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere ; non enim reperio valentiorem...., ita enim jam sum affectus, ut quid verum non credendo solum, sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem ; apud Platonicos nec interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.

[2] *De Ordine*, I, 1.

Deux voies, celle de l'autorité et celle de la raison, conduisent à cet état d'esprit supérieur qui nous permettrait de contempler et de comprendre l'ordre universel. L'une est humaine, l'autre divine; l'une est faillible, l'autre absolue. Et si les certitudes de la raison sont désirables, si elles l'emportent en évidence sur les vérités de la foi, l'homme, dans l'espoir de les saisir un jour et en attendant mieux, doit commencer par se soumettre à l'autorité divine[1].

Le bref opuscule *de Vita Beata* traite des conditions du bonheur. Dans une dédicace à son ami chrétien Manlius, l'écrivain raconte en l'enchassant dans la métaphore d'un voyage aventureux sur un océan sans rivages l'histoire de sa jeunesse, ses errements et ses détresses, la découverte de l'*Hortensius*, son mépris pour le christianisme (superstitio quædam puerilis), son aberration manichéenne, son scepticisme, sa rencontre avec Ambroise, saint Paul et Platon, « la rénovation de son âme et de sa vie, » sa maladie, sa présente retraite à Cassi, la paix conquise et l'insoucieuse quiétude de son cœur. « Tu vois donc dans quelle philosophie je navigue comme dans un port. Dans quelle région de la terre, dans quel asile du bonheur, la destinée me conduit-elle ? où aborderai-je ? Je l'ignore[2]. »

Qu'est-ce en effet que le bonheur ? C'est la question qu'Augustin adresse à ses convives au repas de son anniversaire, le 13 novembre 386. Suffirait-il pour être heureux de posséder l'objet de tout désir ? On voit des gens comblés de tous les biens et malheureux par la crainte d'en être dépouillés.

Le bonheur ne peut être attaché aux biens périssables. Seul le mortel fortuné qui possède le bien immuable et souverain est assuré de sa félicité. Le bonheur est en Dieu. « Dieu propice », objecta Monique. Et quand le sceptique Navigius croit embarrasser la sainte femme par cette insidieuse question : « Qui cherche Dieu n'est pas contre Dieu ; est-il donc heureux ? » elle répond sur-le-champ : « Qui vit bien,

[1] *De Ordine*, II, 9 : Ad discendam item necessario dupliciter ducimur, autoritate et ratione... *tempore auctoritas, re autem ratio prior.*

[2] *De Vita Beata*, 5.

se rend Dieu propice et trouve la béatitude. Qui vit mal, cherchât-il Dieu, ne rencontre que la détresse.... » Augustin applaudit : « Tu es entrée, ô mère, dans la citadelle de la philosophie. » Le secret du bonheur se découvre ainsi dans la pratique du bien, et la sagesse consiste dans la modération d'une âme détachée des désirs charnels et soucieuse de biens éternels.

Après avoir philosophé contre les sceptiques tout au long du dialogue, Augustin, fatigué, semble-t-il, de tant de raisonnements stériles, conclut par cet aveu : « Nous admettons donc d'autorité divine que le Fils de Dieu n'est rien autre que la Sagesse de Dieu... Le Fils de Dieu est Dieu certainement[1]. »

Avec les *Soliloquia* nous retrouvons l'homme des *Confessions*. Ce sont encore des dialogues, mais des dialogues intérieurs entendus dans le recueillement et rédigés au début de l'année 387, quelques semaines avant le baptême de l'auteur.

La première page n'est qu'une ardente supplication, et presque le cri de détresse d'une âme déchirée par la lutte du doute et de la foi.

« O Dieu ! au-dessus de qui, hors duquel et sans lequel il n'y a rien, ordonne-moi, je t'en prie, tout ce que tu voudras.... Si ceux qui cherchent en toi leur refuge te trouvent par la foi, donne la foi, si c'est par la vertu, donne la vertu, si c'est par la science, donne-moi la science[2]. »

Que désires-tu ? demande alors la Raison personnifiée à son interlocuteur. « Je désire connaître Dieu et l'âme, rien de plus, rien de moins[3]. »

De nouveau se dresse le problème de la connaissance et de la conquête de cette ultime et vivante vérité que l'âme hu-

[1] *De Vita Beata*, 34 : Accepimus autem etiam autoritate divina Dei Filium nihil esse aliud quam Dei Sapientiam... et est Dei Filius profecte Deus.

[2] *Soliloquia*, I, 1 : Deus supra quem, extra quem, sine quo nihil est.... jube, quaeso, atque impera quidquid vis.... si fide te inveniunt qui ad te refugiunt, fidem da, si virtute, virtutem, si scientia, scientiam..

[3] *Soliloquia*, I, 7 : Deum et animam scire cupio. Nihil plus. Nihil omnino.

maine ne se lasse pas de vouloir entreprendre par ses moyens naturels. Et de nouveau aussi le dialecticien s'attaque au sphinx, argumente, raisonne, analyse, renverse le scepticisme en le convainquant d'illogisme, et établit péniblement le fondement de la certitude, l'immutabilité de la vérité et l'immortalité de l'âme. L'idée maîtresse ou plutôt le sentiment qui domine et résume le dialogue, c'est que l'âme est capable de Dieu, vérité souveraine, *lumière ineffable et incompréhensible des esprits*[1]. Elle y aspire comme l'aigle monte vers les sommets. Mais, blessée, elle retombe sur la terre froide et sombre de l'incertitude et des illusions. Pour prendre son vol vers la source de la chaleur et de la vie, pour saisir Dieu, pour retrouver son intégrité, dans la vision de l'absolu, il lui faut les ailes de la foi, de l'espérance et de l'amour[2].

Voilà donc les quatre documents authentiques de la pensée et les quatre témoins de l'état d'âme d'Augustin dans le temps qui suivit la conversion de 386. D'après la nouvelle critique, l'homme qui écrivit ces petits traités n'a presque rien de commun avec l'auteur des *Confessions*. Ce n'est pas un chrétien, mais un philosophe que se disputent encore le néoplatonisme et le scepticisme de l'Académie. La conversion de 386 ne serait qu'une étape de l'évolution sans secousse qui conduisit lentement l'admirateur de l'*Hortensius* sur le siège épiscopal d'Hippone, et cette étape n'est pas une étape chrétienne. L'influence chrétienne ne serait devenue décisive qu'en 391 et coïnciderait avec l'entrée d'Augustin dans le clergé d'Afrique.

A supposer que les opuscules écrits dans l'hiver de 386-387 suffisent à mettre en suspicion le récit des *Confessions*, ils ne prouvent rien toutefois pour la période qui suivit le baptême. Or au premier printemps de 387 le conventicule de Cassi était de retour à Milan, et à Pâques de la même année, Augustin recevait le baptême des mains d'Ambroise. Il fau-

[1] *Soliloquia* I, 7 : Lux est quaedam ineffabilis et *incomprehensibilis* mentium.

[2] *Soliloquia* I, 71 : Tria igitur ad animam pertinent *ut sana sit*, ut aspiciat et videat. Alæ vero tria : fides, spes et charitas.

drait donc expliquer ce baptême et les difficultés qu'il soulève. Depuis les jours de Constantin, l'Eglise, toute à l'orgueil de son triomphe, n'était plus très sévère sur la qualité de ses candidats et baptisait les catéchumènes par fournées sans trop s'enquérir de l'intensité de leur foi. L'intérêt de sa politique et le dogme du baptême favorisaient singulièrement le relâchement de la discipline. Cependant le cas d'Augustin n'était pas ordinaire. Ambroise, instruit par Monique, n'ignorait rien du passé de son illustre catéchumène. Croire que l'impérieux prélat qui osa refuser la cène à Théodose le Grand au pied des autels ait administré le sacrement purificateur (lavacrum regenerationis) à un philosophe à moitié sceptique et ancien viveur sans être sûr de ses sentiments, nous paraît difficile. Supposer en outre que celui-ci se soit prêté à semblable comédie dans le temps où le souci de sincérité lui rendit insupportable le métier de *marchand de paroles* n'est pas moins hasardeux. En acceptant le baptême, fût-ce par déférence envers sa mère, Augustin savait à quoi il s'engageait. A moins de tenir la preuve qu'il a cédé à un mouvement irréfléchi ou à un sentiment sans lendemain, il faut admettre qu'il était ou se croyait chrétien en 387.

L'intervalle de quatre ans qui va du baptême à l'ordination n'est pas un trou dans sa vie. Bien loin de s'asseoir dans le silence, il s'avance sur la scène, entre en lice, et sans aucun mandat officiel, se fait le champion du Dieu des chrétiens. Persuadé comme il l'est alors que toutes les énergies de l'âme tendent à cette unité supérieure et que les arts libéraux eux-mêmes ont une valeur religieuse, il déploie sa curiosité littéraire dans toutes les branches du savoir humain. Qui s'attendrait par exemple à lire dans un traité sur la musique des phrases comme celle-ci : « Quant à moi, j'invoquerai les livres qu'aucune autorité ne surpasse.... Christ qui est la sagesse de Dieu et la lumière en tout.... Ceux qui adorent la Trinité consubstantielle et immuable du Dieu unique et souverain [1]. »

[1] *De musica*, VI, 16 et 17 : Sed ego consulem libros quos nulla antecedit auc-

Un pur philosophe n'a pas coutume d'invoquer l'autorité de l'Ecriture, Christ et la Trinité. Or cet écrit est de 387-389.

Nous ne dirons rien du *de Immortalitate animæ*, non plus que du *de Quantitate animæ*, parce que ces livres n'intéressent à aucun degré le problème de la conversion.

Dans le *de Magistro liber unus* (389) nous lisons : « Je ne sais pas tout ce que je crois, mais je n'ignore pas non plus qu'il soit utile de croire beaucoup de choses que j'ignore[1]. »

De Genesi contra Manichæos libri duo (389) contient déjà, avec une apologie du premier livre de la Bible, l'ébauche et le plan complet de cette philosophie de l'histoire dont la Cité de Dieu est le développement superbe.

De Moribus Ecclesiæ catholicæ et de Moribus Manichæorum libri duo (388-389) est une œuvre toute pénétrée de l'esprit catholique. Le philosophe disparaît derrière le croyant, la pensée religieuse devient plus sûre d'elle-même et à chaque page on pressent le dogmaticien et le Père de l'Eglise. Citons au hasard :

« La foi chrétienne qui conduit à la sagesse et à la vérité suprêmes, c'est la jouissance de la vie heureuse ; elle ne se rencontre que dans la discipline catholique [2]. »

« Celui que le Fils de Dieu a saisi dans son plan rédempteur par le sacrement (baptême et eucharistie ?) est un homme nouveau [3]. » Ce n'est pas encore la doctrine de la grâce, le mot n'y est pas, mais l'idée germe.

Quelques pages plus loin, le fanatique qui devait ternir sa glorieuse mémoire en établissant pour la première fois le droit et la formule de l'Inquisition s'annonce également :

toritas... Christus qui sapientia Dei est lumen toties... Illi qui unius summi Dei consubstantialem et incommutabilem Trinitatem... venerantur.

[1] *De Magistro* I, 11 : Non omne quod credo scio. Non ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio.

[2] *De Moribus Ecclesiæ* I, 18 : Christianiam fidem, quæ ad apicem sapientiæ veritatisque perducit, qua frui, nihil aliud esse nisi beate vivere, neque esse uspiam nisi catholica disciplina.

[3] *De Moribus Ecclesiæ* I, 19 : Illum autem quem suscepit in sacramento Dei Filius ad nos liberandos, novum (hominem).

« La discipline catholique, médecine de l'âme, dispose de deux moyens d'action : la contrainte et l'enseignement. La contrainte fait appel à la crainte ; l'enseignement, à l'amour. Car si l'excellence de l'amour éclate dans le Nouveau Testament, la crainte se justifie par l'Ancien [1]. »

Négligeant dans cette rapide enquête le *de Libero Arbitrio* qui a pu subir des remaniements jusqu'à l'époque de son achèvement en 395, nous nous arrêterons enfin au *de Vera Religione liber unus*, qui date de 380. L'auteur a fait du chemin. Sa belle espérance de mettre d'accord Platon et Jésus-Christ, la philosophie et la révélation est bien près de s'évanouir. S'il commence par poser la thèse que la vraie religion doit fournir la double base de la vie sainte et de l'intelligence totale de l'univers, et s'il est convaincu que le christianisme satisfait à cette double exigence, il n'est plus très sûr que la philosophie ne soit pas un vrai jeu d'esprit.

La philosophie a fait banqueroute, puisque à vouloir atteindre la cîme de la vérité, elle a dû se résigner à n'être que le privilège de quelques élus.

Si Platon revenait, il conviendrait lui-même que la vérité exigeait l'intervention d'un messager divin pour devenir le patrimoine de l'humanité. Ces grands philosophes qu'on ose opposer au christianisme ne manqueraient pas de courber leurs fronts altiers sous l'autorité de la foi et de la discipline de l'Eglise [2]. En parlant de discipline Augustin n'embrasse pas seulement les règles mais aussi la doctrine ecclésiastiques et tous les faits de la rédemption depuis la conception surnaturelle jusqu'à l'ascension de Jésus-Christ.

Quant à lui, il s'est soumis à cette autorité chrétienne, car l'autorité provoque la foi, et rend à l'homme l'intégrité de sa raison [3]. Et pour qu'on ne se méprenne pas sur son attitude en face de l'Eglise, il prend soin de nous informer de ce

[1] *De Moribus Ecclesiæ*, I, 28 : Hæc tamen diciplina quæ animi medicina est, in duo distribuitur : *cœrcitionem* et instructionem. Cœrcitio timore, instructio vero amore... Prævalet tamen in Vetere timor, amor in Novo.

[2] *De Vera Religione*, I, 5 : Vera religio in sola Ecclesia catholica....

[3] *Idem*, I, 8 et 24. Illa omnia quae primo credidimus, *nihil nisi auctoritate secuti*

qu'il entend sous ces mots de « sagesse » et de « vérité » qui remplissent ses premiers écrits.

La sagesse de Dieu, c'est à dire le Fils unique, consubstantiel et coéternel du Père, a daigné revêtir toute la nature humaine, et la parole a été faite chair[1].

Le voilà donc rallié à l'orthodoxie. Désormais il ne voudra plus s'en écarter. Il va si loin dans cette voie qu'il n'hésite pas à patroner le dogme de la résurrection de la chair. Après avoir disserté sur la nature et les suites du péché, il écrit en effet : « On peut déjà conclure qu'après la mort corporelle, salaire du péché originel, le corps sera rétabli en son temps et dans sa fonction sous son ancienne forme[2]. Si l'on réfléchit que ce dogme faisait partie du christianisme primitif et eschatologique, et qu'il avait pour sa part sauvé la religion par sa résistance victorieuse au syncrétisme philosophique qui menaça si longtemps de l'absorber, on conviendra qu'Augustin avait faussé compagnie à la sagesse du monde. Si l'année 390 signifie quelque chose dans le développement d'Augustin, elle inaugure la période dogmatique.

Les documents que nous venons de soumettre au lecteur sont assez nombreux et d'une portée suffisante pour que nous puissions arrêter notre enquête et instruire le procès de la conversion.

En 390, l'apologète catholique du traité *de Vera Religione* avait regagné l'Afrique depuis tantôt deux ans et transformé sa maison de Thagaste en une sorte de couvent laïque où il pratiquait l'ascétisme avec un petit groupe d'amis et d'admirateurs. L'Eglise avait les yeux sur lui. Comment douter

partim sic intelliguntur, ut videamus esse certissima, partim sic ut videamus fieri posse, atque ita fieri oportuisse... auctoritas fidem flagitat et rationi praeparat hominem.

[1] *De Vera Religione*, 16 : Cum ipsa sapientia Dei, id est unicus Filius, consubstantialis Patri et coaeternus, totum hominem suscipere dignatus est et Verbum caro factum est.

[2] *De Vera Religione*, 12. Inde jam erit consequens ut post mortem corporalem quam debemus primo peccato, tempore suo atque ordine suo hoc corpus restituatur pristinae stabilitati.

qu'il ne fût un chrétien, alors qu'il a renoncé au monde et qu'il est tout pénétré de l'idéal de vie que le catholicisme marquait du sceau de la perfection.

La conversion, si conversion il y eut, est donc antérieure. Avant ou après le baptême ? Il faut bien l'avouer, l'étude de la vie et des œuvres d'Augustin pendant la période de trois ans qui suivit son admission dans l'Eglise ne fournit ni un fait ni un texte où l'on puisse surprendre cette orientation nouvelle que l'on nie s'être produite en 386. Les adieux d'Augustin à Monique mourante sont un au revoir sublime dans la patrie éternelle. Si, durant le séjour de quelques mois qu'il fit à Rome avant de rejoindre la terre africaine, il fréquenta de préférence les Manichéens, c'est qu'il n'y connaissait personne en dehors de ses anciens coreligionnaires. Au reste, il commençait alors contre la secte de Manès cette vigoureuse campagne qui fut la grande pensée de cette période et qui inspira, avec le *de Genesi contra Manichaeos* et le *de Moribus Ecclesiae catholicae...* le *de Libero Arbitrio*, où le souci de ruiner le déterminisme dualiste lui fit écrire des pages outrées qu'il dut rétracter plus tard. Nous avons affaire à un chevalier de l'Eglise. Il lui emprunte des armes encore lourdes à ses épaules ; il se sert gauchement du massif appareil, se retranche derrière les dogmes de l'autorité, théologienne de la Trinité. Puis, comme David jetant à terre l'armure de Saül, il ressaisit sa bonne fronde, cette ingénieuse et puissante dialectique, dont l'école lui avait appris toutes les ressources. De là ce mélange d'orthodoxie soumise et de libre-pensée qui distingue ses premiers écrits. Pourquoi s'étonnerait-on si, pour combattre une secte dont il ne se pardonnait pas d'avoir partagé les erreurs, Augustin la poursuit sur le terrain qu'elle avait choisi et où elle se croyait invincible : la philosophie. Il opposait donc à la philosophie de la matière la philosophie de l'esprit. En raisonnant comme un platonicien, il était bien convaincu de ne pas s'éloigner de la pensée chrétienne, puisque le néoplatonisme était le plus heureux effort de l'esprit humain pour s'approcher de la vérité, et qu'aux yeux de beaucoup les deux systèmes n'en

faisaient qu'un. Mais on sent bien que la dialectique où un esprit comme le sien devait se complaire n'est plus au service de la seule philosophie ou qu'il entend sous ce nom le christianisme lui-même. Il est déjà un fils soumis de la discipline catholique. N'y eût-il que ces appels constants au principe d'autorité religieuse, cela suffirait à ruiner la thèse des adversaires de la conversion. Tout ce qu'on peut dire avec certitude c'est que les ouvrages composés entre le baptême et l'ordination (387-391), bien loin de traduire la fixité d'une pensée solidement établie, marquent une évolution. Augustin se cherche. Son cerveau est un creuset où il croit encore pouvoir opérer la fusion de la philosophie et du christianisme. Il lui faudra encore quelque temps avant de comprendre l'inutilité de l'entreprise. Mais on voit nettement que le libre penseur sera absorbé par l'homme d'autorité,

Cette évolution n'a pas commencé au baptême. Les dialogues antérieurs, et ce grand travail de pensée qui occupa l'hiver de Cassi n'en sont que la phase initiale. On nous dit que ces premiers écrits n'ont rien de chrétien et rappellent trop un élève de Cicéron pour être d'un disciple du Christ.

Avant de dire notre sentiment là-dessus, il convient d'examiner les arguments de l'école néocritique. M. Gourdon[1] ne manque pas d'avoir relevé une grande divergence de fait, une contradiction même entre les *Confessions* et les *Dialogues*. D'après celles-là, la retraite de Cassi aurait été décidée à la suite de la conversion, et d'après le traité contre les académiciens, c'est un mal de poitrine qui l'aurait conduit à ce repos forcé. Mais dans une allusion à cette maladie, après avoir rappelé qu'elle entraîna l'abandon de son cours public, Augustin ajoutera cette note que nous soulignons : « bien qu'avant ce malheur, j'eusse déjà décidé comme vous savez de me réfugier dans la philosophie. » (*De Ordine*, I, 5.)

Et voici d'accord sur un point d'importance les *Confes-*

[1] Si nous avons cité à titre de document représentatif la thèse d'un tout jeune homme, dont l'érudition laisse à désirer, pour ne rien dire du sens critique, c'est que son essai a le mérite de poser carrément le problème, et, pour ainsi dire, à angle droit.

sions et les *Dialogues*. Passons. D'après les *Confessions* la crise du jardin aurait été précédée d'une période angoissée, pleine de luttes morales, de remords et de doutes, dont il serait étonnant que l'écho ne se retrouvât pas dans les *Dialogues*.. Et en effet, dit-on, on y chercherait en vain le douloureux retentissement de ce passé si tragique et si proche.

M. Gourdon n'a pas de peine à s'accommoder des pages significatives qui ouvrent le *de Beata Vita*, ce *curriculum vitae*, tableau de vie largement brossé, où l'auteur indique en quelques traits les étapes de sa jeunesse, les fluctuations de son âme, jusqu'au moment où il toucha le port de la philosophie. Un esprit non prévenu y distingue immédiatemeut une première ébauche des *Confessions*. C'est le même plan, et sur un point capital c'est l'identité de langage. Dans l'un comme dans l'autre ouvrage l'auteur retrouve le même mot pour traduire la première impression que lui fit le christianisme après la lecture de l'*Hortensius: Superstitio quaedam*, ici *puerilis*, là, *digne de femmes*. M. Gourdon prétend que c'était encore le sentiment d'Augustin en 387 (note, page 28). Et pourquoi pas en 400 à l'apparition des *Confessions?* M. Renan avait déjà observé qu'à solliciter les textes on leur fait prouver à peu près tout ce qu'on veut. Mais il usait de ce procédé avec une finesse et une virtuosité qu'ignore le jeune théologien. On peut lui adresser le reproche auquel la critique d'extrême gauche a donné prise si souvent. Il procède à la façon des mauvais juges qui au lieu de démontrer la culpabilité d'un accusé lui demandent la preuve de son innocence. De ce que les *Dialogues* ne contiennent pas un double du récit des *Confessions* et ne sont pas écrits de la main fiévreuse d'un catholique ardent, abimé dans le mystère de piété et plein de mépris pour tout le reste, en voilà assez pour que le récit de la conversion soit faux. Car il est entendu pour les besoins de la cause que cette page célèbre nous décrit une conversion totale et achevée d'un seul coup.

Or n'oublions pas que nous n'avons pas affaire à un

homme d'Eglise, mais à un laïque lettré que la conversion ne détourne pas davantage de ses études qu'elle ne saurait empêcher un paysan de labourer son champ.

Aucun des commensaux d'Augustin n'était chrétien, sauf Monique, et parmi eux se trouvaient deux étudiants dont l'éducation littéraire lui était confiée. Il était payé pour cela, sans doute, et non pour les évangéliser. Il était l'hôte d'un collègue payen dont les sentiments n'étaient peut-être pas très favorables aux chrétiens.

La classe des rhéteurs formait le noyau de l'opposition à la foi nouvelle et l'enseignement public était demeuré interdit aux chrétiens depuis le fameux édit de Julien l'Apostat. Naguère encore Victorius, le traducteur de Plotin, avait dû renoncer à sa chaire de Rome plutôt que de renier sa croyance. L'Eglise de son côté avait voué au mépris la vaine science des professeurs et la sagesse périlleuse des philosophes. En se retirant à Cassi Augustin était fermement résolu à démissionner dès son retour à Milan. Pour se vouer à quoi, il n'en savait rien encore. En tous cas, dans les premiers temps qui suivirent sa conversion, la plus élémentaire prudence lui commandait de ne pas couper les ponts derrière lui et ne pas s'interdire l'exercice de sa profession en proclamant urbi et orbi ses convictions chrétiennes. Cette réserve n'était ni fausse honte ni hypocrisie.

Ne négligeons pas ces circonstances si nous voulons comprendre les *Dialogues*, et rappelons-nous surtout quel était l'état d'esprit d'Augustin en les écrivant. Si le christianisme avait changé son âme, le néoplatonisme l'avait arraché à l'agnosticisme des académiciens. Et sa première polémique sera dirigée contre ce système mortel à la pensée comme à la vie. Il s'agissait donc d'abord d'établir le fondement de la certitude. C'est la grande inspiration et le but unique des *Dialogues*. L'auteur prend le scepticisme corps à corps et pour le convaincre d'imposture il le refoule dans ses retranchements. Les Ecritures Saintes ne lui étaient presque d'aucun secours dans cette œuvre de combat puisqu'elles ignorent le problème de la connaissance. Force lui était

donc de s'adresser à la philosophie. De là le caractère dialectique de ces traités. Mais la philosophie n'est plus pour lui l'exercice désintéressé de l'intelligence, et, comme dit Aristote, *l'activité libre d'une âme sans besoin* [1]. Il lui demande moins des principes scientifiques que des motifs de vie. On sent bien qu'elle ne l'intéresse pas pour la solution qu'elle donne au problème de la destinée. La philosophie se confond pour lui avec la religion. Toutes les discussions pivotent autour des idées de vie heureuse, de souverain bien, de sagesse, de vérité et de Dieu. Ces expressions étaient familières au néoplatonisme. Mais le sens que leur donne Augustin n'est pas celui de l'école. Derrière le philosophe on aperçoit toujours le croyant.

On s'étonne de ne pas retrouver sous la plume d'un nouveau converti les mots de grâce et d'Eglise. Ils n'y sont point en effet. Peut être Augustin ne fait-il aucune mention de l'Eglise parce qu'il n'en faisait pas partie. Quant à la grâce, il faudra se souvenir du silence des œuvres du début pour fixer la chronologie des grandes doctrines d'Augustin. Mais le nom du Fils de Dieu se rencontre déjà dans la signification chrétienne, et l'appel à l'autorité et à la foi se retrouve partout : « Jusqu'ici j'ai reçu par la foi davantage que je n'ai compris par la raison [2]. »

Le contenu dialectique des *Dialogues* ne permet de conclure ni pour ni contre le récit de la conversion, même si on refuse de s'arrêter à cette allusion caractéristique : « C'est pourquoi, titubant et hésitant, je saisis l'apôtre Paul [3]. »

La vie qu'on menait à Cassi infirmerait-elle cette conclusion ? Les *Dialogues* permettent-ils de reconstituer l'emploi des journées avec assez de précision et de vraisemblance pour que nous puissions respirer l'atmosphère morale où vivaient les retraités et pénétrer dans l'intimité du principal personnage ? Il semble qu'Augustin, en l'absence du propriétaire,

[1] Gaston Boissier, *La fin du paganisme.*

[2] *Contra Acad.* II. 1 : Plus adhuc fide concepi quam ratione comprehendi.

[3] *Contra Acad.* II. 1. Itaque titubans, properans, hæsitans, arripio apostolum Paulnm.

remplaçait ce dernier dans l'administration du domaine, et qu'il ait pris au sérieux son rôle de gérant. En cette saison d'hiver c'était une agréable distraction qui ne demandait ni beaucoup de peine ni beaucoup de temps. Les journées restaient donc entières. Les meilleures heures étaient consacrées à l'étude. Le professeur public devenu précepteur continuait sans doute l'enseignement interrompu à Milan pour les deux élèves qu'on lui avait confiés, et dont l'un était le propre fils de son riche protecteur Romanianus. On interprétait les poètes et surtout Virgile. Mais il semble que Cicéron, le maître de l'éloquence latine, avait une place à part dans ces leçons. Les *Dialogues* montrent en effet que les discussions familières du cénacle de Cassi étaient comme le prolongement de lectures cicéroniennes. Nous avons là un reflet de la pensée et du style du grand orateur. Tout naturellement la conversation s'élargissait pour embrasser bientôt avec le stoïcisme du grand républicain tout le champ de la philosophie antique. On allait ainsi au courant de l'idée ou de l'impression fugitive, chacun disant son mot tantôt grave, tantôt plaisant. Augustin, qui n'était pas un pédant et avait de l'esprit, souriait à ces fusées de gaîté juvénile, mais toujours par son intervention finale inclinait le débat vers de hautes pensées. Souvent aussi, tard dans la nuit sous les étoiles, et quand les esprits s'étaient heurtés au mystère de la destinée et à l'impuissance de la raison à pénétrer l'énigme de l'univers, Augustin, secoué du grand frisson, disait le mot de la fin : *Prions*.

Une fois même la pieuse Monique, enchantée de la tournure qu'avait prise l'entretien, chante l'hymne célèbre d'Ambroise : *Fove precantes, Trinitas* [1].

Les menus travaux agricoles, l'étude, la conversation la plus grave, la lecture des philosophes platoniciens traduite par Victorinus et la méditation des épîtres de saint Paul, ainsi s'écoulaient les journées de Cassi. Remarquons en passant que le genre de vie qu'il inaugura à Thagaste en

[1] *De Beata Vita*, 35.

388 fut exactement le même, sauf que l'étude des auteurs profanes fut réduite à la portion congrue.

Quand M. Gourdon appelle cela une vie profane, on peut se demander ce qu'il y faudrait ajouter ou retrancher pour qu'elle ne le soit pas. Nulle part, il est vrai, les *Dialogues* ne font mention des pénitences ou de ces exercices inhumains où se complaisaient déjà les ascètes, et Augustin ne croyait pas manquer à sa foi, parce qu'il cultivait les poètes et les philosophes. Ambroise, son maître, et Jérome, chez qui tant de réminicences des lettres classiques se mêlent aux citations bibliques, lui offraient d'illustres exemples. S'il parle davantage de philosophie que de religion, s'il vante à tout propos son entrée dans la philosophie comme dans un port à l'abri des tempêtes, il est excessif d'en conclure qu'en 386-387 la philosophie platonicienne fût son unique amour. Quand il unit les noms de Platon et de Paul comme s'ils étaient les disciples du même Maître et les interprètes de la même vérité, on voit bien qu'il croit alors de toute son âme à l'accord possible et certain de la vérité rationnelle et de la vérité révélée. Il possède l'une par la foi d'autorité, il cherche l'autre par la voie de la raison. C'est tout le plan des *Dialogues*. La philosophie où il a trouvé un refuge est la sagesse chrétienne, qu'il veut justifier en montrant son identité avec les doctrines du roi des philosophes. Parlant d'Ambroise il écrit dans les Soliloques : « C'est mon unique regret de n'avoir pu lui découvrir autant que je l'aurais voulu toute mon affection pour lui et pour la sagesse[1] ». Il serait singulier qu'Augustin eût songé à faire plaisir à un évêque en lui vantant la sagesse payenne. Il fit mieux. Quelque temps après il recevait de ses mains le baptême, qui scellait la conversion de 386.

Le philosophe des *Dialogues* ne contredit pas le converti des *Confessions* ; seulement le premier décrit le travail de sa pensée, le second les mouvements de son cœur.

C'est le même homme. Si vous voulez, c'est un philosophe

[1] *Soliloquia*, II. 14.

chrétien avant de devenir le chrétien philosophe qu'il demeura toujours. Trop de choses sont inexplicables à qui nie la conversion chrétienne dans le jardin de Milan : la précision des détails et du texte de saint Paul, la date du récit des *Confessions*, la rupture violente avec le passé et la vie austère de Cassi, le baptême de 387, sans compter que la doctrine de la grâce et de la prédestination n'aurait plus de genèse psychologique, et ne reposerait plus sur une expérience précise et décisive. N'y eût-il que la difficulté de comprendre le rôle central de cette doctrine augustinienne, si l'on admet la thèse néocritique, cela suffirait à nous rendre suspecte cette dernière, à défaut d'autres preuves. Et ces preuves ne manquent pas, on vient de le constater.

A cela près, nous convenons que la conversion de 386 n'a fait d'Augustin ni un parfait catholique ni un savant théologien orthodoxe. Les *Confessions* ne disent rien de semblable. L'illustre pénitent avait ouvert au hasard son manuscrit de saint Paul et son regard était tombé sur ces mots : « loin de la luxure et des impudicités.... revêtez-vous du Seigneur Jésus-Christ et n'ayez pas soin de la chair pour satisfaire ses convoitises. » (Rom. XIII, 13-14.) Ce fut alors que la lumière et la grâce accomplirent leur œuvre libératrice. Qu'est-ce à dire et comment faut-il entendre cette conversion ? Et qu'est-ce d'abord — pour élargir le débat — que le conflit intime qui précède nécessairement toute conversion, sinon le conflit de deux idéals de vie qui se disputent l'âme humaine. Quand Augustin parle des ténèbres de ses hésitations (dubitationum) qui se dissipèrent soudain, il ne fait pas allusion à ses doutes intellectuels, mais à ses incertitudes morales, et, s'il m'est permis d'être plus précis, je dirai que toute cette incertitude portait sur les seuls points de la continence sexuelle et du renoncement au monde. Si ce double renoncement figurait alors l'idéal de la vie sainte pour l'Eglise et de la vie sage pour les philosophes, la sensualité et l'amour de la gloire avaient jusqu'alors régné sur le professeur de Milan jusqu'à la hantise. M. Gourdon prétend, il est vrai, qu'Augustin avait déjà des mœurs d'une remarquable austé-

rité et que son concubinage n'avait pas moins de dignité que les mariages consacrés. Ce n'était pas l'opinion d'Augustin lui-même. Une expérience honteuse l'avait enfin mis au clair sur son propre compte et il n'a pas reculé devant la nécessité de nous en faire juges. Un homme qui renvoie après quatorze ans de vie commune la pauvresse qui l'a rendu père, avec le ferme propos de rentrer dans la société des gens de bonne compagnie par un mariage légal, et qui le surlendemain, *pour nourrir la maladie de son âme* (*Confess.* VI, 15), et en attendant l'épouse, prend au marché public une nouvelle concubine sous la poussée irrésistible de la chair, cet homme-là avait des motifs de se sentir dans le désordre. D'autant plus que l'idéal chrétien et l'image du Christ le poursuivaient alors. De là le conflit aigu et le fait de conscience formulé dans le jugement porté sur la volonté naturelle de l'homme : *non posse velle ex toto*. Maintenant il avait trente-trois ans : ni la poésie de la jeunesse, ni celle de l'amour ne pouvaient auréoler sa chute.

Gardons-nous toutefois de conclure à une nature vulgairement impulsive. Augustin savait ce qu'il faisait et pourquoi. Il raisonnait le genre de vie qu'il avait choisi. Jusqu'alors le sentiment de la brièveté de la vie et de la menace de la mort lui avaient été des aiguillons de la chair. Après tout, qui sait, le libertin n'a-t-il pas la bonne part en prenant son plaisir où il le trouve ?

Que ses joies soient inférieures et inquiètes, elles n'en sont pas moins réelles. Il jouit et aime ses jouissances. Augustin était un réaliste, une de ces natures passionnées fondues d'un seul bloc, et portées aux extrêmes.

Leurs conversions ont quelque chose d'absolu ; ils ne connaissent pas les nuances et sont pris tout entiers, au risque de se faire violence pour demeurer logiques avec eux-mêmes. Tel fut le cas d'Augustin.

La conversion le rendit chrétien par la vie et par le cœur, avec le nouvel idéal ou le nouvel amour dont il fut subjugué par la grâce. Sa raison, sa raison pratique de Romain, la *ratio carnalis* de l'homme pécheur, il l'humilia de propos

délibéré et la plia sous le joug de l'autorité. Les idées philosophiques du néoplatonisme sur la spiritualité de Dieu et de l'âme, sur l'essence métaphysique du mal moral et la fin de l'homme avaient beau illuminer et enrichir son intelligence ; seules elles ne pouvaient pénétrer et transformer le foyer intérieur où se crée la vie. Le doute qui le paralysait n'avait pas tant son siège dans son cerveau que dans son cœur. Il lui fallait un nouvel amour plus fort que l'ancien. « J'ai cherché le secret de la force qui me rendrait capable de jouir de Toi, et ne l'ai trouvé qu'au jour où j'embrassai le Médiateur de Dieu et des hommes, Jésus-Christ homme. » Croyons-le sur parole, puisque le même aveu se rencontre dans le *Contra Academicos*.

Il s'agit donc bien d'une conversion réelle et d'un changement de vie qui a sa date. L'hypothèse d'une lente évolution, par étapes insensibles, de la philosophie au christianisme, croule devant les textes, les faits et les analogies psychologiques.

L'année 386 marque dans la carrière d'Augustin un tournant caractérisé par un double renoncement : le renoncement à la chair et au monde, et le renoncement à cette raison charnelle (*ratio carnalis*) dont les suggestions doublaient la force de ses instincts jouisseurs.

De là, dans la sphère morale, les germes de cet ascétisme et de ce mépris du monde qui vont se développer d'année en année. C'est encore, dans le domaine de la pensée, la soumission au principe d'autorité, que suppose et proclame toute la théologie d'Augustin.

L'acte de foi qui sauve ou la grâce implique une certaine abdication de l'esprit. *Auctoritas praecedit in tempore*, confesse le converti ; *ratio in re*, proteste le philosophe. C'est là tout saint Augustin dans les premières années de sa conversion. Tout l'effort de sa pensée tendra à la réconciliation de l'autorité et de la raison, et en fin de compte à faire la synthèse de la religion chrétienne et de la philosophie néoplatonicienne.

SÉNÈQUE

PAR

P. FAREL[1]

pasteur à Congénies (Gard).

Maintenant essayons de trouver si c'est possible le système qui servait d'appui à cette belle devise.

Ce système doit se trouver puisque Sénèque en a proclamé la nécessité et qu'il ne pense pas que la vie morale puisse s'établir sur des préceptes isolés.

Ce système, il ne le demandait pas à l'opinion courante. Sénèque pensait avec les Stoïciens qu'il ne faut pas faire grand état de l'opinion, dont le sage doit se dégager : *populus honesti dissuasor*, dit-il.

« Qui ignore en effet, écrit-il (*De constantia* 14), que le sage n'a pas la même opinion que la foule touchant ce qui est bien et ce qui est mal. Il ne tient pas compte de ce que les hommes appellent honteux ou malheureux ; il ne va pas par le chemin du peuple; mais comme les astres suivent un cours contraire à celui du monde, ainsi le sage va en sens contraire de l'opinion[2].

Il donne son adhésion à cette parole d'Epicure en la citant et en la commentant : « Jamais je n'ai voulu plaire au peuple, car ce que je sais, le peuple ne l'approuve pas et ce

[1] Voir *Revue de théologie et de philosophie*, livraisons de mai-juillet et septembre 1905.

[2] Non respicit (sapiens) quid homines turpe judicent, aut miserum ; sed ut sidera contrarium mundo iter intendunt, ita hic adversus opinionem vadit.

que le peuple approuve, je l'ignore. » Comment, ajoute-t-il en manière de commentaire, peut-il plaire au peuple celui à qui plaît la vertu? C'est par de mauvais moyens qu'on capte la faveur populaire. Il faut que tu lui deviennes semblable : le peuple n'approuvera que ceux en qui il se reconnaîtra[1]. (Ep. 29. Cf. Ep. 7, 8, 31.)

D'autre part, ce même Sénèque qui fait si peu de cas de l'opinion donnait beaucoup de poids au consentement universel : Chez nous, dit-il, c'est une grande preuve de vérité quand une chose réunit les suffrages de tous. Ainsi par exemple, nous concluons qu'il y a des dieux du fait que la croyance aux dieux est innée chez tous les hommes et qu'il n'y a jamais eu de peuple tellement en dehors des lois et des mœurs, qu'il ne crût en des dieux[2]. Lorsque nous raisonnons sur l'éternité des âmes, ce n'est pas un petit argument pour nous que le consentement universel des hommes, soit qu'ils craignent les dieux infernaux, soit qu'ils les adorent (Ep. 117).

Cependant Sénèque n'acceptait cet héritage comme celui des philosophes que sous bénéfice d'inventaire; il se permettait de s'inscrire en faux contre certaines croyances traditionnelles. Ainsi dans le traité (*De brevitate vitæ*, ch. 16) : « Par contre combien leur paraissent courtes les nuits qu'ils passent dans les débauches ou le vin! de là aussi la folie des poètes qui entretiennent la folie des hommes avec leurs fables : il leur plaît de raconter que Jupiter, retenu par les charmes d'une couche adultère, doubla la durée de la nuit. Qu'est-ce là, dit-il, sinon allumer les vices, que de leur donner les dieux pour patrons et de lâcher la bride au mal en l'excusant par l'exemple des dieux. » (*De brevitate* 16.) — Et ailleurs, ép. 123 : « La superstition est une erreur folle :

[1] Malis artibus popularis favor quæritur : similem te illis facias oportet ; non probabunt nisi agnoverint.

[2] Apud nos veritatis argumentum est, aliquid omnibus videri : tamquam deos esse, inter alia sic colligimus, quod omnibus de diis opinio insita est, nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat.

elle craint ceux qu'il faut aimer ; elle offense ceux auxquels elle rend un culte. En effet, quelle différence de nier les dieux ou de les rendre infâmes? Voilà ce qu'il faut apprendre, apprendre à fond: la philosophie ne doit pas fournir des excuses aux vices. Il n'y a pas d'espoir de guérison pour un malade que son médecin exhorte à l'intempérance[1]. (Ep. 123.) Enfin dans le *De beneficiis*, liv. 7, ch. 2, il parle de ce trouble intolérable qui vient d'en haut et dont il faut s'affranchir, de « ce trouble que l'on a lorsqu'on règle sa foi aux dieux sur la fable et que l'on se fait d'eux une idée au gré de ses vices[2]. » Et l'on sait qu'il avait composé un traité sur les superstitions qui malheureusement est perdu.

Ce n'est donc pas absolument dans la tradition que Sénèque ira chercher son système, où il doit appuyer sa vie morale et où les préceptes doivent puiser leurs forces.

Il trouvera ce système comme un patrimoine de sagesse dans telle famille de grands esprits où il se fera adopter. Ce système, cet ensemble de dogmes ou de décrets fixant la pensée et la vie et lui ôtant toute incertitude, portera sur trois objets : Dieu ou les dieux, les hommes, les choses. Nous allons le donner tel qu'il le donne dans l'ép. 95, en complétant chacun des chapitres par ce que nous pourrons trouver ailleurs dans le reste de ses œuvres.

Pour ce qui est de Dieu, on ne saurait s'en tenir à des préceptes réglant ce que nous devons ou ne devons pas offrir aux dieux, de quelle manière il faut se comporter dans les temples: « Jamais l'instruction d'un homme ne sera complète tant qu'il n'aura pas compris quelle est la nature du Dieu qu'il doit adorer, que Dieu possède tout, donne tout, accorde tous ses bienfaits gratuitement. Quelle est la raison de ses bienfaits? — sa nature. Il se trompe, celui qui pense que les dieux veulent faire du mal, ils ne peuvent pas plus recevoir

[1] Quid enim interest utrum deos neges an infames? Hæc discenda, imo ediscenda sunt. Non debet excusationes vitio philosophia suggerere. Nullam habet spem salutis æger quem ad intemperantiam medicus hortatur.

[2] Et ea perturbatione carere quæ intolerabilis ex alto venit, ubi de diis famæ creditum est illos vitiis nostris æstimavimus.

des torts qu'en faire. En effet faire le mal et en endurer, les deux vont ensemble. C'est le fait de leur nature, la plus haute et la plus belle de toutes, qu'elle les soustrait à tout péril et qu'elle les rend inoffensifs[1]. Le premier culte à rendre aux dieux c'est de croire aux dieux, *credere deos;* c'est ensuite de leur attribuer la majesté (*majestatem*), de leur attribuer la bonté sans laquelle il n'y a pas de majesté, de savoir qu'ils président au monde, qu'ils règlent toutes choses par leur puissance, qu'ils prennent soin du genre humain, tout en étant attentifs à chacun en particulier. Ils ne font aucun mal, ni n'en éprouvent. Au reste ils en châtient certains et les corrigent, et quelquefois sous forme de bien, ils punissent. Veux-tu rendre les dieux propices? Sois homme de bien, *bonus esto*. Celui-là leur rend le culte qu'il leur doit, qui les imite[2]. » (Ep. 95.)

Voilà bien dans quelle dépendance étroite Sénèque mettait la morale de la religion, et en le faisant il était bien, sans le savoir, sur la ligne des prophètes, de Jésus et des apôtres. C'est bien dans ce sens qu'il approuve quelque part Socrate d'avoir ramené la philosophie aux mœurs et d'avoir dit que la sagesse suprême c'est de distinguer le bien du mal. (Ep. 71.)

Il n'y a sans doute pas à s'arrêter à ce pluriel : *les dieux* que Sénèque emploie concurremment avec le singulier : *Dieu*. Ce pluriel ne peut-il pas se rapprocher du pluriel Elohim qui ne nuisait pas pour l'Israélite à l'unité de Dieu?

Sénèque a de Dieu ou des dieux une idée très haute, il fait de Dieu la somme de tout bien, le bien ou le bon suprême. Lui obéir c'est la liberté : *parere Deo libertas est.* (*De vita beata, XV*). Dieu est en tout homme de bien, il est près de toi, avec toi, au dedans de toi. Il prend garde au bien et au mal que nous faisons et s'en souvient. (Ep. 41.) Les dieux sont secourables à ceux qui montent. (Ep. 73.) Dieu est présent partout, nous vivons en sa présence, *patemus*

[1] Summa illa ac pulcherrima omnium natura quos periculo exemit, nec periculosos quidem fecit.

[2] Satis illos coluit, quisquis imitatus est.

Deo. Il nous faut vivre comme si nous étions en présence de quelqu'un ; il nous faut penser comme si quelqu'un pouvait voir jusqu'au fond de notre cœur et il le peut. Qu'importe en effet d'être caché aux yeux des hommes? Rien n'est caché pour Dieu. Il est présent à nos esprits et il intervient au milieu de nos pensées. Que dis-je? il intervient, comme si jamais il s'éloignait[1] ! (Ep. 83.) Aussi pour saisir Dieu, faut-il un esprit pur et saint. Quel est, dit-il, le lieu du bien suprême? l'esprit, *animus*. S'il n'est saint et pur, il ne peut recevoir Dieu. *Hic, nisi purus ac sanctus, Deum non capit.* (Ep. 87) N'est-ce pas la parole de Jésus : « Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu? »

Les superstitions rendent les dieux infâmes : il vaut mieux les nier, elles font craindre ceux qu'il faut aimer. Les dieux accordent leurs bienfaits gratuitement; nous avons gratuitement les bienfaits des dieux, *gratuitos habemus deos*. (*De beneficiis*, 25.)

Et voici une belle citation que nous a conservée Lactance, *Divin. institut.*, chap. XXV : « Voulez-vous, dit-il, avoir la pensée d'un Dieu grand et paisible et digne de vénération par sa majesté pleine de douceur, notre ami, et toujours très près de nous? il ne s'agit pas de lui rendre un culte consistant en sacrifices sanglants. Quel plaisir peut-il prendre à l'immolation de victimes innocentes? mais il faut lui rendre le culte d'un esprit pur et de desseins bons et justes. Il ne s'agit pas de lui bâtir des temples de pierres amoncelées; il faut que chacun lui consacre un sanctuaire dans son cœur[2]. »

Dieu nous a donné toutes choses: il nous a donné même des choses de luxe, *usque in delicias amamur*. (*De beneficiis* IV, 5.) Mais pour échapper à la reconnaissance due à Dieu, on dit: c'est la nature qui donne ces choses. Sénèque répond:

[1] Quid enim prodest ab homine aliquid secretum? Nihil Deo clusum est. Interest animis nostris, et cogitationibus mediis interest. Sic intervenit dico, tamquam aliquando discedat!

[2] Non templa illi congestis in altitudinem saxis struenda sunt : in suo cuique consecrandus est pectore.

« Tu ne comprends pas que lorsque tu parles ainsi, tu changes le nom de Dieu. En effet, qu'est-ce autre chose, la nature, que Dieu et la raison divine présente à tout le monde et à ses parties diverses? Tant que tu le voudras, tu pourras nommer différemment cet auteur de toutes choses: tu l'appelleras à juste titre Jupiter très grand et très bon, celui qui est le maître du tonnerre, celui qui soutient tout, *statorem*. Il est le fondateur, *stator stabilitorque*, parce que toutes choses subsistent grâce à lui; et si tu l'appelles le destin, tu ne te trompes pas, car, le destin n'étant rien d'autre que la série enchaînée des causes, celui-là est la cause première de tout, de laquelle toutes les autres dépendent. Tu lui appliqueras justement tous les noms que tu voudras, qui désignent et impliquent une force et un effet des choses célestes; il pourra y avoir autant d'appellations qu'il y a de fonctions qu'il accomplit. Les nôtres l'appellent aussi le père Liberus, Bacchus et Hercule et Mercure. Le père Liberus, en tant qu'il est le père de tout.... Hercule parce que sa force est invincible et grande et que, quand elle s'est fatiguée de produire, elle s'en va dans le feu; Mercure parce qu'à lui appartiennent la raison, le nombre et l'ordre et le savoir. De quelque côté que tu te tournes, tu le verras t'apparaître, rien n'est vide de lui; il remplit son ouvrage[1]. C'est pourquoi tu n'es pas plus avancé, ô le plus ingrat des mortels, qui nies devoir rien à Dieu, mais tout à la nature, parce que la nature n'est pas sans Dieu, ni Dieu sans la nature, mais les deux sont une même chose et coïncident. Si ayant reçu quelque service de Sénèque, tu disais le devoir à Annéus (prénom de Sénèque) ou à Lucius (autre prénom) tu ne changerais pas ton créancier, mais son nom; puisque, soit que tu dises son prénom ou son nom ou son surnom, ce serait toujours le même personnage. Ainsi tu appelles Dieu: nature, destin, fortune: ce sont là tous les noms du même Dieu, se servant différemment de sa puisssance. De même la justice, la probité, la prudence, la force, la tempérance sont les biens

[1] Quocumque te flexeris, ibi illum videbis occurrentem tibi, nihil ab illo vacat: opus suum ipse implet.

d'un seul esprit. Quel que soit celui de ces biens qui te plaise, c'est l'esprit qui te plaît. » (*De beneficiis*, IV, 8.)

Ainsi Dieu est l'auteur de tout, la cause des causes. Il est vrai que Sénèque enchaîne Dieu aux lois de la nature, mais c'est lui qui les a décrétées. C'est une consolation dans l'infortune de savoir qu'on suit la loi de l'univers : Quoi que ce soit qui nous ait commandé de vivre et de mourir ainsi, cela même lie aussi les dieux de la même nécessité ; un cours irrévocable entraîne également les choses humaines et les choses divines. Ce grand créateur et maître de toutes choses a bien écrit les destins, mais il les suit : Il obéit toujours, il a commandé une seule fois. *Semper paret, semel jussit.* Mais notons que c'est Dieu qui a écrit les lois, réglé les destins ; de plus, il ne les subit pas, il leur obéit et sa liberté souveraine reste intacte comme la nôtre aussi, qui consiste à lui obéir : *parere Deo libertas est.*

Voici maintenant ce que je trouve dans un traité en sept livres sur les questions naturelles : il y a là de la physique, de l'histoire naturelle, de la géographie, de la météorologie, de l'astronomie : il y a peut-être encore autre chose : c'est sans doute le résumé des sciences physiques et naturelles de son temps.

Or ce traité est rempli de considérations morales et philosophiques, elles ouvrent et ferment chacun des livres. Voici comment il débute :

« Toute la distance qu'il y a entre la philosophie et les autres savoirs existe, à mon sens, dans la philosophie, entre cette partie qui concerne les hommes et celle qui concerne les dieux : celle-ci est plus haute et plus hardie, *animosior*, elle se donne plus de liberté, elle ne se contente pas des yeux, elle soupçonne qu'il y a quelque chose de plus grand et de plus beau, que la nature a placé hors de la portée de notre vue[1]. Enfin, il y a entre les deux la distance qu'il y a entre Dieu et l'homme. L'une enseigne ce qu'il faut faire sur la terre, l'autre ce qui se passe dans le ciel. L'une

[1] Non fuit oculis contenta, majus esse quiddam suspicata est (philosophia) ac pulchrius quod extra conspectum natura posuisset.

dissipe nos erreurs et nous donne des lumières pour pénétrer les choses obscures de la vie, l'autre s'élève de beaucoup au-dessus des ténèbres dont nous sommes enveloppés, et nous arrachant aux ténèbres, nous conduit là d'où elle brille. En vérité, je rends grâce alors à la nature, lorsque je la vois non dans cette partie qui est ouverte à tous, mais lorsque j'ai pu pénétrer ses mystères, lorsque j'apprends quelle est la matière de l'univers, quel en est l'auteur ou le gardien, ce qu'est Dieu, s'il n'a de pensée que pour lui-même, ou s'il tient compte quelquefois de nous, s'il fait chaque jour quelque chose, ou s'il n'a agi qu'une fois, s'il est une partie du monde ou s'il est le monde même, s'il lui est possible aujourd'hui même de décider quelque chose et de s'écarter un peu de la loi du destin, ou si c'est une diminution de sa majesté et un aveu d'erreur d'avoir fait des choses qui doivent être modifiées (c'est bien la question du surnaturel, comme on la pose d'ordinaire). En effet, il est nécessaire que les mêmes choses plaisent à celui à qui ne peuvent plaire que les meilleures ; et il n'est pour cela ni moins libre, ni moins puissant ; en effet, il est à lui-même sa propre nécessité [1]. Si je n'étais admis à connaître ces choses, il ne valait pas la peine de naître. En effet, pourquoi me réjouirais-je d'être au nombre des vivants ? Ne serais-je au monde que pour digérer des aliments et des breuvages ? pour gaver ce corps infirme et languissant et toujours prêt à défaillir, si je ne le remplis sans cesse, et pour vivre ainsi au service d'un malade, pour craindre la mort à laquelle nous sommes tous destinés. Enlève ce bien inestimable, la vie ne vaut pas que je peine et que je m'agite. Oh ! quelle chose digne de mépris est l'homme, s'il ne s'élève pas au-dessus des choses humaines [2] ! Aussi longtemps que nous luttons avec nos passions, que faisons-nous d'extraordinaire ? Quand même nous les vainquions, avons-nous fait des prodiges ? Y a-t-il lieu de nous enorgueillir parce que nous sommes différents des plus

[1] Necesse est enim ei eadem placere, cui nisi optima placere non possunt ; nec ob hoc minus liber et potens est : ipse enim est necessitas sua.

[2] O quam contempta res est homo, nisi supra humana se erexerit.

mauvais? Je ne vois pas de raison d'être content de soi parce qu'on est plus fort qu'un invalide. Il y a une grande distance entre les forces et la bonne santé. Tu t'es dégagé des vices de l'âme; tu es sans feinte, tu ne composes pas ton langage sur les désirs d'autrui, tu n'as pas le cœur dissimulé, ni l'avarice qui se refuse à elle-même tout ce qu'elle a pris à autrui, ni la luxure dépensant honteusement l'argent qu'elle regagne plus honteusement encore, ni l'ambition qui ne te mène aux honneurs que par un chemin indigne. Tu n'es pas au bout de tes peines : tu t'es dégagé de beaucoup de choses, tu ne t'es pas dégagé de toi-même. En effet, la vertu que nous affectionnons est magnifique, non parce que c'est chose heureuse en soi d'être exempt de mal, mais parce que la vertu élargit l'esprit et le prépare à la connaissance des choses célestes et le rend digne d'entrer dans la société de Dieu [1]. Alors l'esprit consomme et remplit le but de la destinée humaine quand, mettant sous ses pieds tout mal, il gagne les hauteurs et entre dans le sein le plus intime de la nature. Alors c'est une joie pour celui qui va parmi les étoiles de jeter un regard dédaigneux sur le pavé des riches et sur toute la terre avec son or.... Au-dessus de nous, il y a des espaces immenses à la possession desquels l'esprit est admis. Mais il emporte avec lui très peu des éléments du corps, lorsqu'il s'est débarrassé de tout ce qui est bas et que, dégagé et léger, et content de peu, il émerge à la lumière. Lorsqu'il a atteint ces régions, il prend sa vraie nourriture, il grandit et, comme délivré de ses liens, il revient à ses origines. Et il a cette preuve de sa divinité, que les choses divines le remplissent de joie et qu'il ne s'y mêle pas comme à des choses étrangères, mais comme à des choses qui lui sont propres [2]. Tranquillement il considère le coucher et le lever des astres et le cours divers de ces astres toujours en harmonie. Il ob-

[1] Virtus enim quam affectamus, magnifica est, non quia per se beatum est malo caruisse, sed quia animum laxat ac præparat ad cognitionem cœlestium, dignumque efficit qui in consortium Dei veniat.

[2] Ac velut vinculis liberatus, in originem redit. Et hoc habet argumentum divinitatis suæ, quod illum divina delectant, nec ut alienis interest sed ut suis.

serve le point où une étoile montre ses premiers rayons à la terre, le point culminant de sa course, l'endroit où elle se dirige et descend. En spectateur attentif, il examine soigneusement et scrute toutes choses. Pourquoi ne chercherait-il pas? Il sait que tout lui appartient; alors il méprise les bornes étroites de son domicile. En effet, quelle distance y a-t-il des points extrêmes de l'Espagne jusqu'aux Indes? une distance franchie en peu de jours, si un bon vent remplit les voiles. Mais cette région fournit une carrière que met trente ans à parcourir l'astre le plus rapide ne s'arrêtant nulle part, mais allant toujours à la même allure. Là enfin l'esprit apprend ce qu'il a longtemps cherché, là il commence à connaître Dieu[1]. Qu'est Dieu? L'âme de l'univers, *mens universi;* tout ce que tu vois et tout ce que tu ne vois pas. Ainsi enfin on lui attribue la grandeur qui lui appartient, à laquelle rien n'est comparable, quand on pense que seul il est tout, et qu'il tient son œuvre et du dehors et du dedans[2] (trancendance et immanence). Quelle est donc la différence entre la nature de Dieu et la nôtre? «La meilleure partie de nous-mêmes c'est l'esprit; en lui, il n'y a rien en dehors de l'esprit, il est tout entier raison[3]. » — N'est-ce pas le « Dieu est esprit » de Jésus? et que dire d'un traité de physique et d'histoire naturelle et de géographie qui débute par une telle préface?

Voilà bien le Dieu de Sénèque : celui qui a tout créé, qui gouverne tout, qui prend soin de toutes ses créatures, qu'il faut ainsi non pas craindre mais aimer, qui ne fait que du bien, jamais de mal, sa nature le lui rendant impossible. Il est esprit; au dedans et au dehors de son œuvre, il la remplit et la domine; il a établi les lois les meilleures et s'y soumet, leur obéit comme nous le devons nous-mêmes.

[1] Illic demum discit quod diu quæsivit : illic incipit deum nosse.

[2] Opus suum et extra et intra tenet.

[3] Nostri melior pars, animus est; in illo nulla pars extra animum, totus ratio est.

*
* *

Passons maintenant à ses idées sur l'homme, aux décrets ou aux dogmes de sa secte. Nous en trouverons un résumé, comme nous l'avons dit, dans l'ép. 95. Nous compléterons ce résumé par d'autres citations prises ailleurs.

« Voici, dit-il, après avoir brièvement exposé les décrets ou dogmes de sa philosophie sur Dieu, voici une autre question, celle de savoir comment il faut en user avec les hommes. Qu'allons-nous faire? quels préceptes allons-nous donner? d'épargner le sang humain? — Que c'est peu de ne pas nuire à celui auquel tu dois être utile[1]! Sans doute, c'est une chose digne de grand éloge quand l'homme est doux à l'homme. Lui donnerons-nous alors le précepte de tendre la main au naufragé, d'indiquer son chemin à celui qui s'égare, de partager son pain avec celui qui a faim? — Quand aurai-je fini de dire tout ce qu'il faut faire, et tout ce qu'il ne faut pas faire, alors que je puis donner en peu de mots cette formule des devoirs de l'homme : Tout ce que tu vois et qui embrasse les choses divines et les choses humaines, c'est un tout : nous sommes les membres d'un grand corps[2]. (N'est-ce pas encore l'équivalent de la parole de Paul : nous sommes les membres les uns des autres, nous sommes les membres du corps de Christ?) La nature nous a apparentés, lorsqu'elle nous a donné même origine et même destinée, *cum ex iisdem et in eadem gigneret*. Elle nous a mis au cœur un amour mutuel et nous a rendus sociables ; elle a déterminé ce qui est équitable et juste. *Illa æquum justumque composuit*. Elle a arrangé les choses pour qu'il soit plus malheureux de nuire que d'endurer le mal[3] et par son ordre nos mains ont été disposées pour venir en aide, *et illius imperio paratæ sunt ad juvandum manus*. Que ce vers soit et dans les cœurs et sur les lèvres :

Homo sum et humani nihil a me alienum puto.

[1] Quantulum est ei non nocere, cui debeas prodesse.

[2] Membra sumus corporis magni.

[3] Ex illius constitutione miserius est nocere quam lædi.

Nous avons en commun notre origine. Notre société est très semblable à une voûte qui tomberait si les pierres qui la composent ne s'appuyaient pas mutuellement et c'est cela même qui la maintient. » Voilà bien la solidarité. (Ep. 95.)

C'est en raison de cette solidarité qui nous lie les uns aux autres que Sénèque combat l'égoïsme et veut que nous estimions que notre bonheur est fait du bonheur d'autrui. « Il n'y a pas de bien, dit-il, dont la possession soit heureuse si tu ne le partages avec autrui. (Ep. 6.) L'amitié met entre nous toutes choses en commun : ni prospérité, ni adversité qui n'intéressent que quelques-uns exclusivement. Nous vivons en communauté. Nul ne peut mener une vie heureuse, qui ne tient compte que de soi, qui en tout regarde ses intérêts particuliers. Il faut que tu vives pour autrui si tu veux vivre pour toi-même[1]. » (N'est-ce pas le second commandement et la parole de saint Paul : Nul de nous ne vit pour soi-même?) Il faut observer soigneusement et saintement cette société qui nous mêle les uns aux autres. (Ep. 48.)

C'est en vertu de cette solidarité qui faisait des hommes une grande famille, que Sénèque condamnait les guerres et les appelait : le crime glorieux des nations exterminées. Les hommes, cette race très douce, n'a pas honte de prendre plaisir au sang versé dans des luttes mutuelles, d'engager des guerres et d'en léguer à faire aux enfants, alors que les brutes et les bêtes fauves vivent en paix entre elles. (Ep. 95.)

Plus haut : Non seulement il y a des fureurs privées, il y en a aussi de publiques. Nous mettons bon ordre aux meurtres et aux rixes sanglantes entre particuliers. Que faisons-nous des guerres et du crime glorieux des nations exterminées[2]? (Ep. 95.) L'homme, chose sacrée, l'homme, on en vient déjà à le tuer par jeu et passe-temps, et celui qu'on ne devrait pas dresser à porter et à recevoir des coups, on en est venu à le faire entrer dans l'arène nu et désarmé : c'est

[1] Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.

[2] Homicidia compescimus et singulas cædes : quid bella et occisarum gentium gloriosum scelus ? — Sénèque aurait été un pacifiste, et aurait vu avec plaisir l'établissement du tribunal de La Haye ; il aurait déploré qu'il fût si peu efficace.

assez d'intérêt pour le spectacle en l'homme que sa mort. *Satisque spectaculi in homine mors est.* (Ep. 95, voir la description du spectacle de l'arène, ép. 7.)

C'est en raison de ce lien de solidarité qui unit tous les hommes que Sénèque veut qu'on traite bien les esclaves (Ep. 47): « Je suis heureux d'apprendre, écrit-il, que tu vis sur le pied de la familiarité avec tes esclaves: cela fait honneur à ta sagesse et à ta culture. Ce sont des esclaves? Mais ce sont des hommes[1]! — Ce sont des esclaves? mais ce sont des amis inférieurs! — Ce sont des esclaves? Mais ce sont des compagnons de servitude, si tu penses que la fortune a autant de pouvoir sur toi que sur eux. C'est pourquoi je ris de ceux qui pensent qu'il est honteux de manger avec un esclave. » — Après quoi, il décrit les traitements infligés aux esclaves, les services honteux qu'on leur demande. La fortune peut changer les conditions.... Mais, dit-il, je ne veux pas m'engager dans ce grand sujet et discuter l'usage des esclaves à l'égard desquels nous sommes très orgueilleux, très cruels et très outrageux[2]. » — Que l'on remarque, ce que nous avons dit ailleurs, que Sénèque, alors qu'il pourrait se distinguer de la généralité, emploie modestement la première personne du pluriel, qui l'enveloppe dans l'accusation générale qu'il porte contre ses contemporains et à la fin il donne à Lucilius ce précepte: Vis avec ton inférieur, comme tu veux que ton supérieur vive avec toi[3]! (Ep. 47 et la suite.)

Et voilà bien qui démontre que les dogmes, les décrets, les affirmations doctrinales de la philosophie produisent les préceptes moraux comme les rameaux produisent les feuilles.

Voici maintenant quelles sont les idées de Sénèque sur l'homme individuel: il se compose de deux éléments, l'esprit et le corps. L'esprit doit être mis au premier rang (ép. 104),

[1] Servi sunt? imo homines!

[2] Nolo in ingentem me locum immittere et de usu servorum disputare, in quos superbissimi, crudelissimi et contumeliosissimi sumus.

[3] Sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velles vivere.

il occupe en l'homme la place de Dieu dans l'univers. L'esprit est le roi, le corps est le serviteur, il doit être traité avec bienveillance, mais tenu en main. Souviens-toi, dit-il, de suivre cette règle saine et salutaire : ne donne au corps qu'autant qu'il lui faut pour se porter bien. Il le faut traiter plus durement afin qu'il obéisse à l'esprit[1]. (N'est-ce pas le mot de Paul : je traite durement mon corps ?) Que la nourriture apaise la faim, que la boisson étanche la soif ; que le vêtement défende du froid, que la maison protège des intempéries. — Pense qu'il n'y a rien en toi que l'esprit qui soit digne d'admiration, l'esprit auprès duquel rien n'est grand. (Ep. 8.)

Je conviens, dit-il ailleurs, que par un instinct naturel, notre corps nous est cher ; je conviens que nous devons le protéger, mais je nie qu'il faille suivre ses caprices et se mettre à son service. En effet, celui-là sera asservi à beaucoup, qui craindra trop pour son corps, qui lui rapportera tout. Nous devons nous conduire à son égard, non comme si nous devions vivre pour lui, mais comme si nous ne pouvions vivre sans lui. L'amour excessif du corps nous agite de crainte, nous charge de soucis, nous expose aux outrages. « Le bien suprême est de nul prix pour celui à qui le corps est trop précieux. Qu'on en ait un soin très attentif, mais lorsque la raison, lorsque la dignité, lorsque la foi l'exige, qu'on le jette au feu[2]. » (Ep. 14.) — N'est-ce pas l'équivalent de la parole de Jésus : Ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps ? (Cf. Ep. 51.)

Et voilà bien qui montre encore que les affirmations philosophiques donnent naissance aux directions morales.

* * *

Il nous reste à dire sur l'homme ce que Sénèque pensait de ses origines et de sa condition présente ; nous y ajouterons ce qu'il pensait de sa destinée future.

[1] Durius tractandum est ne animo male pareat.

[2] Honestum ei vile est cui corpus nimis carum est. Agatur ejus diligentissime cura ; ita tamen ut cum exiget ratio, cum dignitas, cum fides, mittendum in ignem sit.

D'abord, l'origine de l'homme n'a pas été aussi lamentable que certains la font, et voilà sans doute l'avantage de n'avoir pas connu la paléontologie encore à naître.

Certains aujourd'hui donnent à l'humanité des débuts lamentables, en raison des découvertes de cette science.

Sénèque a meilleure opinion de la Providence ou de la nature, qui est pour lui un autre nom pour désigner Dieu. « La nature, dit-il, ne fut pas à ce point ennemie de l'homme que, tandis qu'elle rendait facile la vie des autres animaux, l'homme seul aurait été dans l'impossibilité de vivre sans le secours des arts qui à ce moment n'existaient pas[1] ! Elle n'a fait d'aucun d'eux une nécessité ; rien n'a été difficile à trouver de ce qui devait servir à l'entretien de la vie. Quand nous sommes nés, tout était prêt, *ad parata nati sumus*. Nous nous rendons tout difficile par le dédain des choses faciles. » (Ep. 90.)

Et ailleurs, *De beneficiis* VI, 23 : « Nous sommes obligés à la piété filiale à l'égard de nos parents, or beaucoup ne se sont pas unis pour nous procréer. Les dieux, eux, ne peuvent paraître avoir ignoré ce qu'ils allaient faire, alors qu'ils ont pourvu tout de suite à l'alimentation de tous et à ce qui leur était nécessaire, et ils n'ont pas engendré par inadvertance ceux pour lesquels ils avaient créé tant de choses. En effet la nature pensa à nous avant de nous donner le jour, et nous n'avons pas été pour elle une œuvre de si peu d'importance que nous ayons pu lui échapper[2].... Sache que l'homme n'est pas une œuvre faite à la hâte et à laquelle on n'aurait pas réfléchi[3]. »

Et voici maintenant quel fut l'état des premiers hommes :

« Les premiers hommes et ceux qui naquirent d'eux, n'étant pas corrompus, suivaient la nature, ils l'avaient et pour loi et pour guide, se plaçant sous la direction du meil-

[1] Non fuit tam inimica natura ut cum omnibus aliis animalibus facilem actum vitæ daret, homo solus non posset sine tot artibus vivere.

[2] Cogitavit enim nos ante natura quam fecit, nec tam leve opus sumus ut illi potuerimus excidere.

[3] Scias non esse hominem tumultuarium et incogitatum opus.

leur. C'est en effet chose naturelle que les faibles se soumettent aux plus forts. Chez les bêtes, ce sont les plus grandes, les plus ardentes qui marchent en tête. Ce n'est pas un taureau dégénéré qui conduit le troupeau, mais celui qui par sa taille et par sa force a vaincu les autres mâles. Le plus beau des éléphants prend la tête de la bande : parmi les hommes, on mit en tête le meilleur. C'est pourquoi le conducteur était choisi en raison de son esprit et c'est pour cela que le bonheur des peuples était à son comble, chez lesquels le plus puissant ne pouvait être que le meilleur. En effet, celui-là peut autant qu'il veut, qui pense ne pouvoir que ce qu'il doit[1]. Donc à cette époque qu'on appelle l'âge d'or, Posidonius pense que le pouvoir était aux mains des sages. Gouverner était un devoir, non un pouvoir. Personne ne tournait sa puissance contre ceux par lesquels il l'avait obtenue. Personne n'avait le cœur à faire du mal, ni de motif d'en faire, alors que l'on obéissait bien à celui qui commandait bien et que le roi ne pouvait faire une plus grande menace à ceux qui lui obéissaient mal que de se démettre de son pouvoir. Mais après que, les vices s'étant glissés parmi les hommes, la royauté se changea en tyrannie, le besoin se fit sentir de lois que promulguèrent au commencement les sages. » (Ep. 90.)

Ainsi quand les lois vinrent, le mal avait déjà gagné les hommes et ils étaient sortis de l'état primitif. Après les sages qui donnèrent les lois, il y eut les sages qui se vouèrent au culte de la sagesse ; après les législateurs, les philosophes.

La philosophie eut pour tâche d'abord de chercher la nature des choses, que le sage, à la différence des autres animaux, ne suivit pas des yeux : la vue des yeux ne va pas jusqu'aux choses divines ; ensuite elle chercha la loi de la vie qu'elle dirigea dans le sens des choses universelles ; elle enseigna non seulement à connaître, mais à suivre les dieux et à accepter les choses accidentelles comme des choses qui

[1] Ideoque summa felicitas erat gentium, in quibus non poterat potentior esse nisi melior. Tantum enim quantum vult potest qui se nisi quod debet, non putat posse.

sont imposées par ordre. Elle défendit d'obéir aux opinions fausses et donna son vrai prix à chaque chose; elle condamna les plaisirs dont on doit se repentir; elle loua les biens qui sont assurés de plaire toujours et démontra publiquement que le plus heureux était celui qui n'avait pas besoin de bonheur, le plus fort celui qui se possédait lui-même[1]. Sénèque le dit souvent et cette parole fait penser à celle des Proverbes: Celui qui est maître de son cœur est plus fort que celui qui prend des villes. — Il continue : « Je ne parle pas de cette philosophie qui place le citoyen hors de la patrie et les dieux hors du monde, qui attribue la vertu au plaisir[2], la philosophie épicurienne, mais de celle qui pense qu'il n'y a qu'un seul bien, ce qui est honnête, qui ne peut être séduite ni par les présents des hommes, ni par ceux de la fortune, dont c'est le premier principe de ne pouvoir être acheté à prix d'argent, *pretio capi.* »

Sénèque ne pense pas que cette philosophie ait existé dès les temps primitifs. Les hommes des premiers âges n'étaient pas, à proprement dire, sages quand même ils fissent des choses que les sages doivent faire. Ils jouissaient en commun des biens de la fortune; ils vivaient simplement, l'avarice n'avait pas brisé le lien social, l'avarice qui perdit tout en voulant posséder beaucoup[3]. Nous pouvons avoir beaucoup, nous avions tout. Mais quoique la vie des premiers hommes fût excellente, sans fraude, ils ne furent pas sages, puisque ce nom n'est appliqué qu'au fruit d'un grand labeur[4]. Je ne nierai pas qu'il n'y eût des hommes d'un haut esprit et pour ainsi dire, tout frais sortis des mains des dieux, *a diis recentes*, et il n'est pas douteux que le monde non encore épuisé, *effetus*, ne donnât de meilleurs produits. Cependant, si le tempérament fut plus vigoureux chez tous et plus disposés

[1] Damnavit (sapiens) mixtas pœnitentiæ voluptates; et bona semper placitura laudavit et palam fecit felicissimum esse cui felicitate opus non est, potentissimum esse qui se habet in potestate.

[2] Quæ donavit virtutem voluptati.

[3] Et multa concupiscendo omnia amisit.

[4] Quando hoc jam in opere maximo nomen est.

aux fatigues, leurs esprits n'étaient pas arrivés chez tous à la perfection. En effet la nature ne donne pas la vertu, et c'est un art de devenir un homme de bien. Les hommes des premiers âges vivaient simplement, ils n'en étaient pas encore venus à voir sans colère, sans crainte, simplement pour le plaisir du spectacle, un homme en tuer un autre. Mais quoi! ils étaient innocents par ignorance; il y a cependant une grande différence entre la volonté de ne pas pécher et l'ignorance du mal. Il leur manquait la justice; il leur manquait la prudence, il leur manquait la tempérance et le courage. Leur vie rudimentaire et simple avait des similaires de ces vertus. La vertu n'échoit à l'esprit qu'en raison de son instruction et de son éducation et que s'il est conduit au but suprême par des exercices assidus: nous naissons pour l'atteindre mais sans l'avoir atteint; il y a bien en nous la matière de la vertu, mais non la vertu même[1]. (Ep. 90.)

Donc à l'origine, un temps où la simplicité, la facilité de vivre, l'ignorance du mal tenait l'homme dans l'innocence. Mais cette innocence n'était pas la vertu, car la vertu c'est l'innocence conquise par la volonté et des exercices. Les premiers hommes avaient les éléments de la vertu, non la vertu même. A mesure que le mal s'introduisit sous forme d'avarice et de vices divers, des sages donnèrent des lois devenues nécessaires, ce furent les législateurs; après eux le mal empirant, d'autres cherchèrent les règles de la vie, les prescriptions de la sagesse, ce furent les philosophes. Sénèque admet donc une chute réelle, peut-être inévitable, seulement il ne la concentre pas dans le fait d'un seul, et il connaît une tradition qui ressemble un peu à la tradition du peuple d'Israël avec, d'abord, des législateurs comme Moïse, et des philosophes venus après qui seraient les prophètes de la tradition hellénique.

Seulement Sénèque ne dit pas expressément qu'ils furent inspirés de Dieu, il dit en général: Dieu était en eux puisqu'il n'y a pas d'homme de bien, de sage sans Dieu et que

[1] Ad hoc quidem, sed sine hoc nascimur; et in optimis quoque antequam erudias, virtutis materia, non virtus est.

la raison qui les éclaira, c'était Dieu même habitant en l'homme.

Ce que ces sages trouvèrent en fait de lois, en fait de sagesse, c'était leurs découvertes et non des révélations.

Voilà ce que notre philosophe pensa du passé des hommes depuis les origines. Le mal est allé depuis en s'aggravant, et c'est pour cela qu'à des maux plus grands il faut des remèdes plus énergiques, et ces remèdes plus efficaces, c'est la philosophie qui doit nous les fournir avec ses décrets, ses dogmes : les préceptes seuls ne suffiraient pas.

Il dit à ceux qui voudraient se contenter des préceptes : sans doute à cette époque, cette vieille sagesse fut, comme vous le dites, élémentaire, elle était à ses commencements comme l'étaient aussi les autres arts dont la subtilité s'accrut à mesure qu'ils progressèrent. Mais il n'était pas besoin encore de remèdes recherchés. L'iniquité ne s'était pas encore élevée à cette hauteur, elle ne s'était pas encore tellement étendue en largeur. On pouvait guérir des vices simples avec des remèdes simples[1] ; maintenant il faut des défenses plus efficaces contre des assauts plus redoutables ; autrefois la médecine consista dans la connaissance d'un petit nombre de plantes dont on se servait pour arrêter le flux de sang, pour panser et guérir les blessures ; ensuite elle est arrivée à cette multiplicité de remèdes si variés (que dirait aujourd'hui Sénèque s'il entrait dans une pharmacie ?) Et « il n'est pas étonnant qu'elle ait eu alors moins de peine avec des corps encore plus fermes et solides, usant d'une nourriture simple et non compliquée, non pervertie par l'art et le plaisir. » Là-dessus la description des mœurs de son temps, gourmandise, gloutonnerie, ivrognerie, luxure, vices contre nature, etc.

« L'avarice, la cruauté dépassent toutes les bornes. De toutes parts on cherche le plaisir. Aucun vice ne s'enferme dans sa spécialité ; la luxure se change en avarice, l'oubli de toute honnêteté gagne partout : rien n'est honteux pourvu

[1] Nondum in tantum nequitia surrexerat, nec tam late se sparserat ; poterant vitiis simplicibus obstare remedia simplicia.

qu'on y mette le prix, *Nihil turpe est cujus placet pretium.* »

Donc, dans cette perversion des mœurs, il faut quelque chose de plus énergique que les remèdes habituels, il faut quelque chose qui déracine les maux invétérés. Il faut agir par des décrets, des dogmes, afin d'extirper les idées fausses[1]. « Si nous voulons arracher les esprits au mal dont ils sont enlacés, qu'ils apprennent ce qui est mal et ce qui est bien; qu'ils sachent que tout, sauf la vertu, change de caractère, devient tantôt bien, tantôt mal. »

Pour Sénèque, en dehors de la vertu, tout est indifférent, dans ce sens que tout, en dehors de la vertu, devient bon ou mauvais selon les cas et les circonstances, tandis que la vertu est toujours un bien.

« De même que le premier lien de l'armée c'est la religion (le serment, je pense) et l'amour des enseignes et la honte attachée à la désertion et que tout est facile à exiger et à obtenir de gens tenus par le serment, ainsi chez ceux que tu veux amener à la vie heureuse, il faut jeter les premiers fondements et faire pénétrer dans l'esprit la vertu; il faut qu'ils soient tenus par la religion du serment, qu'ils l'aiment, qu'ils veuillent vivre avec elle et ne consentent pas à vivre sans elle[2]. » (Ep. 95.)

« Les mêmes choses sont ou honteuses ou honnêtes: cela dépend du motif pour lequel on les fait et de la façon dont on les fait [3]. Cependant tout sera fait honnêtement, si nous nous livrons à ce qui est honnête (*honestum*) et si nous estimons que cela seul est bon dans les choses humaines, cela seul et tout ce qui en vient, et que les autres choses ne sont bonnes que selon les circonstances. Donc cette conviction doit être implantée dans les esprits, qui réglera toute la vie: c'est là ce que j'appelle décret. Telle sera cette conviction, tels seront les actes et telles seront les pensées; et tels seront les actes et les pensées, telle sera la vie. » (Ep. 95.)

[1] Decretis agendum est, ut revellatur penitus falsorum recepta persuasio.

[2] Hujus (virtutis) quadam superstitione teneantur : hanc ament ; cum hac vivere velint, sine hac nolint.

[3] Eadem et turpia fiunt et honesta ; refert quare aut quemadmodum fiant.

Sénèque a donc un très vif sentiment du mal qui règne et dont on ne peut se dégager sans l'aide de la philosophie: « Nous fûmes, nous sommes, et, je crois devoir dire, nous serons mauvais[1]. Il y aura des meurtriers, des tyrans, des voleurs, des adultères, des ravisseurs, des sacrilèges, des traîtres. » (*De beneficiis*, I, 10.) — Pense à tout le mal que tu vois autour de toi, considère qu'il n'y a pas de crimes abominables qui soient sans exemple! Combien chaque jour l'iniquité fait de progrès[1]! Combien l'on pèche en public et en particulier! Tu comprendras que nous devons être contents si nous ne sommes pas parmi les plus mauvais. Mais, vas-tu dire, j'espère arriver à un degré supérieur: — Je le souhaiterais pour nous plus que je n'oserais le promettre; le mal a pris les devants sur nous; nous marchons vers la vertu, engagés au milieu des vices[2]. (Ep. 75.)

Personne n'est assez fort par soi-même pour se tirer d'affaire : il faut que quelqu'un lui tende la main, que quelqu'un l'arrache au mal[3]. (Ep. 52.) Nous allons à travers les obstacles, c'est pourquoi luttons, invoquons le secours de quelqu'un. — Qui invoquerai-je? demandes-tu. Celui-ci ou celui-là? — Mais adresse-toi aux anciens qui sont de loisir, qui peuvent nous aider; ne t'adresse pas seulement à ceux qui vivent encore, mais à ceux qui ont été. (Ep. 52.)

Il dit par ailleurs pourtant: La nature a donné assez de forces à l'homme si nous nous en servons, si nous les réunissons et si nous les employons dans la lutte pour nous, non contre nous. Quand la cause de notre défaite c'est de n'avoir pas voulu, nous prétextons que nous n'avons pas pu. *Nolle in causa est, non posse prætenditur.*

Au reste, dit-il (ép. 50), il ne faut pas que cela t'empêche d'avoir bon espoir, parce que la malice est déjà maîtresse chez nous, qu'elle l'est depuis longtemps: l'âme bonne ne

[1] Cæterum idem semper de nobis pronunciare debemus malos esse nos, malos fuisse, invitus adjiciam et futuros esse.

[2] Præoccupati sumus : ad virtutem contendimus inter vitia districti.

[3] Nemo per se satis valet, ut emergat : oportet manum aliquis porrigat, aliquis educat.

vient pas chez nous avant la mauvaise ; nous sommes prévenus par le mal ; nous devons apprendre la vertu, désapprendre le vice ; mais nous devons marcher à notre amendement avec d'autant plus de courage que la possession du bien une fois réalisée est perpétuelle, on ne désapprend plus la vertu[1]. (Ep. 50.)

C'est une idée familière à Sénèque que le mal est sujet à repentance, non le bien, le mal est divisé contre lui-même, les vertus forment un ensemble homogène et solidaire. *Comitatus individuus.* (Ep. 67.) D'ailleurs la vertu doit être acquise par l'homme, elle ne peut pas lui être donnée comme un présent du sort. L'homme doit aller à la vertu de l'innocence primitive ou du mal survenu depuis.

* * *

Maintenant il nous resterait à voir, au sujet de l'homme, ce que Sénèque pensait de son avenir après la mort. Sur ce point, il hésitait entre deux issues possibles, comme Socrate d'ailleurs, mais ni l'une ni l'autre n'était redoutable, l'une et l'autre étaient heureuses plutôt : Si nous devons rentrer dans le sein de la nature et perdre la conscience de nous-mêmes nous serons ce que nous avons été avant de naître et nous n'en souffrirons pas davantage.

Mais d'habitude Sénèque a d'autres pensées auxquelles il se livre comme à un beau rêve et dont il fait usage quand il veut consoler d'un deuil.

Voici par exemple ce que nous trouvons dans l'ép. 102 : « De même qu'il nous est fâcheux, celui qui nous réveille d'un songe agréable, (il nous enlève un plaisir faux sans doute, mais qui produit l'effet d'un plaisir vrai), ainsi ta lettre m'a fait tort : elle m'a arraché à des pensées agréables que j'aurais suivies plus loin, si cela m'eût été permis. Il me plaisait de réfléchir à l'immortalité des âmes et bien plus, par Hercule, d'y croire. En effet je m'abandonnais de confiance aux opinions des grands hommes, promettant ces choses très agréables encore plus qu'ils ne les prouvent.

[1] Non dediscitur virtus.

Je me livrais à une si grande espérance. Déjà je prenais en dégoût la vie, *jam eram fastidio mihi ;* je méprisais les restes d'une vieillesse infirme, impatient de passer dans un temps sans limite, et d'entrer en possession de toute l'éternité, *omnis œvi,* lorsque soudain j'ai été réveillé par ta lettre et j'ai perdu un si beau rêve. Je le rechercherai quand j'aurai pris congé de toi et je me rattraperai. (Ep. 102.)

Or dans la même lettre, après avoir traité la question spéciale que Lucilius venait de lui poser, Sénèque revient insensiblement aux préoccupations de tout à l'heure et d'un coup d'aile il se jette dans le bleu des espérances d'outre tombe : « Quand sera venu ce jour, dit-il avec une sorte d'inspiration, qui dissoudra ce mélange de divin et d'humain, je laisserai ce corps où je l'ai trouvé, moi-même je me rendrai aux dieux[1] ; dès maintenant je n'existe pas sans eux, mais je suis embarrassé d'un élément lourd et terrestre. A travers les étapes de la vie mortelle, on prélude à cette vie meilleure et plus longue. De même que le sein maternel nous retient pendant neuf mois et nous prépare non pour lui-même, mais pour le lieu dans lequel nous devons être projetés, quand nous sommes devenus capables de respirer l'air libre et de vivre à découvert, ainsi dans cet espace de temps qui va de l'enfance à la vieillesse, nous mûrissons pour un autre enfantement de la nature[2]. Une autre naissance nous attend, un autre état de choses ; nous ne pouvons encore supporter le ciel, si ce n'est à distance (*nisi ex intervallo*). C'est pourquoi considère d'avance sans émoi cette heure décisive : elle n'est pas la dernière pour l'âme, mais pour le corps. Tout ce qui t'entoure, regarde-le comme les bagages qu'on a dans une hôtellerie ; nous sommes de passage, *transeundum est.* La nature dépouille celui qui revient comme celui qui entre[3]

[1] Cum venerit dies ille qui mixtum hoc divini humanique secernat corpus hoc ubi inveni relinquam ; ipse me diis reddam.

[2] Sic per hoc spatium quod ab infantia patet in senectutem, in alium naturæ sumimur partum.

[3] C'est-à-dire celui qui revient à son lieu d'origine comme celui qui entre dans la vie présente.

(celui qui naît). Il n'est pas permis d'emporter plus que tu n'as apporté, bien plus, même que de ce que tu as apporté dans la vie, une grande partie doit être abandonnée. Tu seras dépouillé de ce dernier vêtement dont tu as été enveloppé, la peau ; tu seras dépouillé de ta chair et du sang qui y circule et la sillonne dans tous les sens ; tu seras dépouillé des os et des tendons, squelette solide des parties fluides et molles. Ce jour que tu crains comme le dernier, c'est le jour natal de l'être éternel. *Dies iste quem tamquam extremum reformidas, œterni natalis est.* Dépose ton fardeau ! qu'hésites-tu comme si tu n'étais pas sorti une première fois laissant le corps dans lequel tu étais caché ; tu te cramponnes et tu résistes : alors aussi tu as été chassé par un grand effort de ta mère. Tu gémis, tu pleures, et cela même, pleurer, c'est le fait de quelqu'un qui naît. Mais alors on devait te pardonner : tu arrivais tout neuf et ignorant tout ; expulsé du sein maternel doux et chaud, tu sentais le souffle de l'air libre. Ensuite le contact d'une main dure te blessa, et tendre encore et ne sachant rien, tu fus frappé de stupeur au milieu de choses que tu ne connaissais pas. Mais tout cela ne t'est pas nouveau de te séparer de ce dont tu faisais partie précédemment ; abandonne sans effort, *æquo animo*, ces membres déjà superflus ; et ce corps longtemps habité, dépose-le. Il sera déchiré ? il sera enfoui ? il sera détruit ? Pourquoi t'en affliger ? c'est ce qui se passe d'ordinaire. Toujours périssent ainsi les enveloppes de ceux qui naissent. Pourquoi les aimes-tu comme si ces choses étaient à toi ? tu en es recouvert. Le jour viendra qui doit te mettre à nu, le jour qui te dévoilera et t'arrachera à cet habitacle fétide et empuanti. D'ici dès maintenant, autant que tu le peux, envole-toi et rends-toi dès maintenant étranger aux choses nécessaires qui te retiennent. Déjà du lieu où nous sommes, occupe tes pensées de quelque chose de plus élevé et de plus sublime. Un jour les secrets de la nature te seront découverts ; ces ténèbres seront dissipées et une lumière éclatante de tout côté t'enveloppera. Imagine quelle est cette splendeur quand tous les astres mêlent ensemble leur lumière : aucune

ombre n'obscurcira le jour dans sa sérénité; partout également le ciel resplendira; le jour et la nuit sont les alternatives de nos régions inférieures; alors tu diras que tu as vécu jusque là dans les ténèbres, quand tout entier tu verras la lumière toute entière[1], laquelle tu vois à présent obscurément à travers les étroites ouvertures des yeux et que tu admires quoique de si loin. (N'est-ce pas un peu et beaucoup le mot de saint Paul: nous voyons présentement confusément et comme à travers un miroir?) Quel effet te fera la lumière divine quand tu la verras dans son domaine? cette pensée ne laisse rien de sordide, rien de bas, rien de cruel demeurer et s'attacher à l'esprit. Elle nous dit que les dieux sont les témoins de toutes choses; elle nous commande de leur plaire, de nous préparer pour eux en vue de l'avenir et de nous proposer l'éternité; quand on a cette idée, on ne craint aucune armée, on n'est effrayé par aucun signal d'alarme, on n'est poussé à la crainte par aucune menace. Que dis-je? il ne craint pas la mort celui qui en fait un sujet d'espérance[2]. (Ep. 102.)

Et voici quel usage pratique il fait de ces espérances quand il s'agit de consoler une mère de la mort de son fils. « C'est pourquoi, écrit-il à Marcia (*Consolatio ad Marciam*, chap. 25): c'est pourquoi il ne s'agit pas pour toi de courir au sépulcre de ton fils; là gisent les parties les moins précieuses de sa personne et qui lui furent le poids le plus incommode. Ce ne sont pas plus des parties de lui que des vêtements et autres couvertures du corps: Intact et n'ayant rien laissé sur la terre, il a fui et s'est échappé tout entier[3]; après un temps passé au-dessus de nous pour se purifier et pour se dépouiller des vices attachés à notre humanité et de la pourriture de toute la vie humaine, il a été porté vers les lieux très hauts, il court au milieu des âmes heureuses, et la

[1] Tunc in tenebris vixisse dices cum totam lucem totus adspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum oras obscure intueris, et tamen admireris tam procul.

[2] Quam (æternitatem) qui mente concepit, nullos horret exercitus, non terretur tuba, nullis ad timorem minis agitur. Quidni non timeat qui mori sperat.

[3] Integer ille nihilque in terris relinquens, fugit et totus excessit.

sainte assemblée l'accueille, les Scipions, les Catons, qui ont également méprisé la vie et qui ont été rendus libres par le bienfait de la mort. Quoique là on ne forme qu'une seule famille, ton père, Marcia, attache à sa personne son petit-fils qui jouit d'une lumière nouvelle, et il lui enseigne le mouvement des astres voisins, non par des conjectures, mais instruit de tout en vérité, il est heureux de l'initier aux secrets de la nature. Comme celui qui fait visiter une ville inconnue est agréable à son hôte, ton père est un interprète familier pour son petit-fils qui l'interroge sur la cause des choses célestes. Il est agréable de jeter un regard sur les profondeurs de la terre; cela fait plaisir en effet de regarder de haut ce que l'on vient de quitter. C'est pourquoi, Marcia, fais comme si tu étais sous les yeux de ton père et de ton fils, non tels que tu les as connus, mais beaucoup plus excellents et placés au sommet des choses; rougis de tout ce qui est bas et vulgaire et de pleurer ceux des tiens qui ont subi un aussi heureux changement[1]. Ils ont pris leur essor vers les choses éternelles, à travers les immenses et libres espaces; ils ne sont plus séparés par des mers, ni par de hautes montagnes, ni par de profondes vallées, ni par les bas-fonds dangereux des Syrtes: tout est chemin uni et facile à parcourir dans tous les sens et ils vont sans effort d'un astre à l'autre. »

Ensuite Sénèque fait parler le père de Marcia qui lui dit, et nous aurons dans ce discours l'eschatalogie de son école: « Si le sort commun peut consoler ta douleur, sache que rien ne restera en place, le temps fera tomber tout en ruine et emportera tout avec lui; et non seulement les hommes, mais les lieux, mais les régions, mais les parties du monde seront son jouet; il rasera des montagnes et ailleurs en élèvera d'autres; il desséchera des mers, il détournera le cours des fleuves, les rapports des peuples seront interrompus, et la société du genre humain sera dissoute. Ailleurs il ouvrira des abîmes profonds où des villes disparaîtront; il les se-

[1] Erubesce quicquam humile aut vulgare et mutatos in melius tuos flere.

couera de grands tremblements de terre, et d'en bas il fera monter des souffles pestilentiels et couvrira d'inondations tous les lieux habités, il fera mourir tout être vivant dans la submersion du globe et brûlera et incendiera dans de vastes embrasements les choses mortelles. Et lorsque le moment sera venu où le monde disparaîtra pour se renouveler, toutes ces choses se détruiront elles-mêmes, les astres se précipiteront sur les astres; toute la matière prendra feu, ce sera une immense conflagration et tout ce qui brille maintenant dans un bel ordre, brûlera. Nous aussi, les âmes heureuses et qui avons reçu en partage les choses éternelles, lorsque Dieu trouvera bon de créer des choses à nouveau, tout étant tombé en ruine, nous, un détail dans cette grande catastrophe, nous reviendrons à nos anciens éléments. Il est heureux ton fils, Marcia, qui sait déjà ces choses. » (*Ad Marciam* 25, 26.)

Cette eschatologie, j'en conviens, ne paraît pas autrement riante !

Sénèque pense qu'en attendant la délivrance complète, l'esprit doit s'élancer, s'envoler vers ces régions supérieures ; c'est un des bienfaits de la philosophie spéculative : elle nous dégage dès maintenant des liens de la matière et donne à l'âme l'essor en plein ciel. Voici ce que nous lisons dans l'épitre 65 où il a exposé la théorie des idées de Platon.

Sénèque est, comme nous l'avons vu, l'ennemi des subtilités philosophiques et des curiosités de l'érudition, mais il y a une certaine spéculation qui peut bien être sans application directe à la vie ordinaire mais qu'il aime et pratique parce que par elle l'âme se met en liberté : « En vérité j'agite et je traite d'abord ces choses plus importantes par lesquelles l'esprit est pacifié et je me sonde d'abord moi-même et ensuite le monde. Je ne perds pas mon temps comme tu le penses. En effet lorsque ces sujets ne sont pas traités trop minutieusement et que l'on n'en vient pas aux subtilités inutiles, ils élèvent et récréent l'âme qui, accablée sous une lourde charge, demande à se dégager et à retourner aux sphères dont elle fut. Car ce corps est à la fois pour l'esprit

un poids et une peine. L'esprit est pressé sous ce poids; il serait dans les liens, si la philosophie n'était venue et ne lui avait ordonné de respirer dans la contemplation de la nature et ne l'avait détourné des choses terrestres pour le porter vers les choses divines. C'est là sa liberté, c'est là sa façon de s'échapper[1]. L'esprit s'arrache pendant un temps à la prison dans laquelle il est retenu et se refait au ciel, *et cœlo reficitur*.... Quoi! tu m'interdiras l'étude attentive de la nature, et, me détournant de son ensemble, tu m'obligeras à ne m'occuper que d'un de ses détails? Moi, que je ne cherche pas quelles sont les origines de l'univers, quel est le créateur de ce monde, quel est celui qui a mis l'ordre dans le chaos!... J'ignorerais d'où je viens, quel séjour attend l'âme, délivrée des lois de la servitude humaine! tu me défendrais de m'élever au ciel, c'est à dire que tu m'ordonnes de vivre la tête penchée vers la terre! Je suis plus grand et je suis né pour de plus grandes choses que d'être l'esclave de mon corps. Je ne le considère en vérité que comme une chaîne qui restreint ma liberté. C'est pourquoi je l'oppose à la fortune comme un mur contre lequel elle se brise, et je ne permets pas qu'à travers cette défense l'un de ses coups arrive jusqu'à moi. Tout ce qui en moi peut endurer du dommage, se trouve dans ce domicile exposé aux coups; l'esprit l'habite en liberté; jamais la chair ne me contraindra à la crainte; jamais je ne mentirai en l'honneur de ce petit corps. Quand il me conviendra, je lui fausserai compagnie et cependant, tant que serons ensemble, nous ne serons pas associés à titres et à droits égaux. L'esprit s'arroge tous les droits. Le mépris du corps c'est la vraie liberté[2]. » C'est dans cette épître qu'il dit que l'esprit a dans l'homme vis-à-vis du corps la place de Dieu dans le monde, et il dit à la fin: « La mort qu'est-elle? ou c'est la fin ou c'est un passage;

[1] Hæc libertas ejus est, hæc evagatio: subducit interim se custodiæ in qua tenetur.

[2] Cum visum fuerit, distraham cum illo societatem; et nunc tamen dum hæremus, non erimus æquis partibus socii: animus ad se omne jus ducet. Contemptus corporis sui certa libertas est.

ni je ne crains de finir, en effet, c'est la même chose que de n'avoir jamais commencé ; ni je ne crains de passer ailleurs parce que nulle part je ne serai plus à l'étroit. » (Ep. 65.)

* * *

Ce serait peut-être ici le lieu de parler des idées de Sénèque sur le suicide. Il donne à l'homme la royauté, le pouvoir absolu sur son corps. Le sage doit le jeter au feu, si le devoir l'exige, il doit s'arracher le cœur, s'il le faut, dans la lutte contre les passions ; de là à permettre le suicide dans certaines situations sans issue honorable, dans le cas de maladies incurables ou qui vous laisseraient à l'état d'impotent, il n'y a qu'un pas. Une des grandes admirations de Sénèque, son saint par excellence, c'est Caton dont il ne cesse de louer la mort, elle fut pour les dieux un spectacle d'une telle beauté qu'ils voulurent qu'il s'y reprit à deux fois pour se débarrasser de la vie : après s'être frappé d'un poignard, il dut de ses mains élargir sa blessure et voilà ce que Sénèque ne se lasse pas de louer et d'admirer. — Aussi défend-il avec toute conviction et en plus d'un endroit de ses lettres à Lucilius notre droit au suicide, avec des restrictions pourtant dont nous parlerons.

« Il n'est rien, écrit-il, où nous devions autant obéir à l'esprit que dans la mort : qu'il s'en aille par le chemin qui lui plaît ; s'il désire le fer, s'il préfère la corde ou quelque breuvage empoisonné, laissez-le faire, et qu'il rompe le lien de la servitude. Il faut rendre sa vie digne de l'approbation des autres ; mais pour sa mort il faut se contenter de sa propre approbation ; c'est sottise de s'embarrasser de ces préoccupations : un tel dira que j'ai manqué de courage, un autre que j'ai été trop inconsidéré, un autre que tel genre de mort aurait été plus noble : veux-tu te persuader que tu es maître de ton dessein et qu'il n'a rien à démêler avec l'opinion ? ne considère que ceci : il s'agit de t'arracher à la fortune le plus promptement possible. D'ailleurs il y en aura toujours pour blâmer ce que tu auras fait ; tu trouveras même des gens qui professent la sagesse, les Péripatéticiens, qui nient que

l'homme ait le droit de s'ôter la vie et qui déclarent que c'est défendu de devenir son meurtrier. Celui qui parle ainsi ne voit pas qu'il se ferme le chemin de la liberté. La loi éternelle n'a rien fait de mieux que lorsqu'elle nous a ouvert un seul accès à la vie et qu'elle nous a donné beaucoup de portes pour en sortir[1]. Eh ! j'attendrais la cruauté de la maladie ou celle des hommes, quand je puis sortir de ces tourments et me débarrasser d'un sort contraire? C'est la seule raison que nous ayons de ne pouvoir nous plaindre de la vie : elle ne retient personne. C'est là l'avantage des choses humaines que personne n'est malheureux que par sa faute. Cela te plaît-il ? Vis. — Cela ne te plaît-il plus? retourne d'où tu es venu. Pour diminuer des maux de tête, souvent tu as pratiqué des saignées ; pour affaiblir ton corps, on t'a ouvert une veine : il n'est pas besoin d'une grande blessure pour rompre le cœur ; d'un coup de lancette, tu t'ouvres la voie à cette grande liberté, et par une simple ponction tu te mets en sécurité[2]. » (Ep. 70.)

Et voici un passage qui nous dira quel tempérament Sénèque apportait à notre droit au suicide : Il ne faut pas s'attacher à la vie pour elle-même, — c'est le thême qu'il développe : « Cela fait une grande différence, si l'on fait durer sa vie ou si l'on prolonge sa mort. Mais si le corps est rendu incapable de remplir ses offices, pourquoi n'en pas dégager l'esprit qui s'y trouve en souffrance? et peut-être faudrait-il le faire un peu avant, de peur que, quand il le faudrait absolument, on ne s'en trouvât incapable ; et quand le risque est plus grand de mal vivre que de mourir promptement, il est insensé au prix d'un peu de temps de ne pas s'affranchir d'un tel danger. Ils sont en petit nombre, ceux que la vieillesse conduit sans injure jusqu'à la mort, la plupart ont mené une vie inerte et sans utilité. Je n'abandonnerai pas la vieillesse, si elle me conserve intact, intact, j'entends, par la

[1] Nil melius æterna lex fecit quam quod unum introitum nobis ad vitam dedit, exitus multos.

[2] Scalpello aperitur ad illam magnam libertatem via, et puncto securitas constat.

meilleure partie de moi-même[1]. Mais si elle commence à ébranler mon esprit, à en démolir des parties, si elle me laisse non la vie mais le souffle, je ne ferai qu'un saut hors d'un édifice vermoulu et tombant en ruine. Je ne fuirai pas la maladie dans la mort tant que la maladie sera curable et ne m'obscurcira pas l'esprit ; je ne porterai pas les mains sur moi à cause de la souffrance. Mourir ainsi, c'est être vaincu. Si cependant j'arrive à la conviction que cette souffrance ne doit pas finir, je m'en irai non à cause d'elle, mais parce qu'elle m'empêcherait de faire tout ce qui est la raison de vivre. Il est faible et lâche celui qui meurt à cause de la souffrance, il est insensé celui qui vit pour souffrir[2]. » (Ep. 58.) Voici encore une citation : « Il faut nous exhorter et nous fortifier à ne pas trop aimer la vie, ni à ne pas trop la haïr ; même lorsque la raison nous persuade d'en finir, il faut le faire non à la légère et sans réflexion. L'homme courageux et sage ne doit pas fuir la vie mais en sortir. Il faut avant tout éviter cet entraînement, qui s'est emparé de beaucoup, la passion de mourir[3]. » (Ep. 24.)

On peut s'assurer que le suicide à la manière de Sénèque, ce suicide réfléchi, qu'on s'inflige dans l'intérêt de la vie supérieure pour échapper au danger de mal vivre, ou de vivre d'une façon peu digne d'un sage, n'est pas à la portée de tout le monde, et ne saurait être bien dangereux. Il n'est guère à l'usage que des Catons et les Catons sont rares, comme les circonstances qui les jettent dans ces extrémités. Le fait est que Sénèque est arrivé à la vieillesse, sans avoir porté la main sur lui quand même il en ait eu plusieurs fois les motifs et la tentation, une fois au moins dans sa jeunesse où il avait l'air de s'en aller de consomption : la considération de son père le retint, une autre fois dans sa vieillesse

[1] Non relinquam senectutem, si me totum mihi reservabit, totum autem ab illa parte meliore.

[2] Imbecillus est et ignavus qui propter dolorem moritur : stultus, qui doloris causa vivit.

[3] Et ante omnia ille quoque vitetur affectus qui multos occupavit, libido moriendi.

asthmatique : cette fois-ci il consentit à vivre par égard pour sa femme affectionnée, Pauline, et c'est ainsi que le vrai sage trouverait le plus souvent des raisons de ne pas user de ce droit que Sénèque lui confère.

* * *

Et nous voici arrivés à la troisième grande division de la philosophie de Sénèque, les choses.

Après les dieux et les hommes, examinons, dit-il, de quelle manière il nous faut user des choses (ép. 95), et c'est toute la vie pratique qui va entrer dans cette rubrique.

« C'est en vain, continue-t-il, que nous avons donné des préceptes, si nous n'avons pas dit auparavant quelle idée nous devons avoir de chaque chose, de la pauvreté, des richesses, de la gloire, de l'ignominie, de la patrie, de l'exil. Cherchons la valeur de chacune d'elles en écartant l'opinion, et cherchons ce qu'elles sont, non comment on les nomme. Passons aux vertus. Quelqu'un nous donnera pour précepte d'estimer à un haut prix la prudence, d'embrasser le courage, d'aimer la tempérance, de nous attacher plus étroitement qu'à tout le reste, si c'est possible, à la justice. Mais rien ne sera fait si nous ignorons ce qu'est la vertu, s'il y en a une seule, ou si elles sont plusieurs, si elles sont séparées, ou si elles sont conjointes, de sorte que celui qui en a une les a toutes, comment elles diffèrent entre elles. Il n'est pas nécessaire à l'artisan de faire des recherches sur son métier, d'en connaître l'origine et quelle en est l'utilité, pas plus que le pantomime n'a à faire des recherches sur l'art de danser. Tous ces métiers sont connus ; il ne leur manque rien. En effet ils n'intéressent pas toute la vie. La vertu est à la fois la science d'elle-même et des autres choses et il faut étudier sa nature pour connaître la volonté[1] ; l'action juste ne sera pas faite, si la volonté n'est pas juste, en effet l'action dépend de la volonté. D'autre part, la volonté ne sera pas droite, si l'état de l'âme

[1] Omnes istæ artes se sciunt ; nihil deest. Non enim ad totam pertinent vitam ; virtus et aliorum scientia est et sui. ; discendum de ipsa est ut ipsa voluntas discatur.

n'est pas juste; en effet la volonté dépend de cet état de l'esprit. Or l'état de l'esprit ne sera au mieux que si l'esprit a perçu les lois de toute la vie et s'il a tiré au clair ce qu'il faut penser de chaque chose, que s'il a ramené tout à la vérité. La paix n'échoit en partage qu'à ceux qui sont arrivés à un jugement immuable et assuré[1]. Les autres tombent tout de suite et se relèvent et sont ballottés alternativement entre ce qu'ils négligent et ce qu'ils désirent. La cause de ces contradictions, c'est qu'il n'y a pas de lumière pour des gens qui suivent la règle la plus incertaine, savoir, l'opinion. Si tu veux toujours vouloir les mêmes choses, il faut que tu veuilles les choses vraies[2]. L'on n'arrive pas au vrai sans les décrets (les dogmes): ils renferment la vie. Cependant la raison contient le juste et l'honnête de nos décrets, donc celle-là est nécessaire sans laquelle ceux-ci ne seraient pas. Mais unissons les deux choses car sans les racines les rameaux sont inutiles, et les racines mêmes sont aidées par les rameaux qu'elles ont produits. (Ep. 95.)

Donc les décrets, les dogmes, les croyances générales de la philosophie élucidées par la raison donnent la juste idée des choses et fournissent les bases du juste et de l'honnête.

* * *

Voici d'autre part de quelle façon tout empirique d'après Sénèque l'homme est venu à la connaissance du bien. On s'attendait plutôt à l'exposition d'un système philosophique, d'où seraient sortis les vertus et les devoirs; au lieu de cela ce que je trouve de plus caractéristique sur l'origine des idées morales et des vertus, le voici tel qu'il l'expose dans l'ép. 120. C'est ici qu'il faut déplorer la perte d'un ouvrage sur la philosophie morale dont il parle dans l'une de ses lettres à Lucilius.

Voici donc ce que nous trouvons dans l'ép. 120 sur l'origine de nos connaissances morales:

[1] Non contingit tranquillitas, nisi immutabile certumque judicium adeptis.

[2] Causa hujus jactationis est quod nihil liquet incertissimo regimine utentibus, fama. Si vis eadem semper velle, vera oportet velis.

« Ta lettre me pose cette question entre autres : tu veux savoir comment la première notion du bon et de l'honnête nous est venue. Ces deux ordres de choses (le bon et l'honnête) qui sont opposés chez d'autres, ne sont que séparés chez nous. Voici ce que je veux dire : certains pensent que le bon c'est ce qui est utile ; c'est pourquoi ils appliquent ce mot et aux richesses et à un cheval, et au vin et à un soulier ; tel est le peu de respect qu'ils ont du mot *bon* qu'ils vont jusqu'à l'appliquer à des choses sordides. Ils pensent que l'honnête, c'est ce à quoi s'attache l'idée d'un juste devoir, par exemple, la vieillesse d'un père entourée de soins, la pauvreté d'un ami secourue, une entreprise courageuse, une sentence sage et mesurée. Ces deux choses, le bon et l'honnête, nous les distinguons mais elles ont même racine. Rien n'est bon que ce qui est honnête et ce qui est honnête est en même temps bon. Je juge superflu d'ajouter quelle différence il y a entre l'un et l'autre, l'ayant dit souvent. Je m'en tiendrai à ce seul point. Rien ne nous paraît bon de quoi on peut user mal [1]. Or tu vois combien il y en a qui usent mal des richesses, de la noblesse d'origine, des forces physiques. Maintenant je reviens à ta question : comment nous est venue la connaissance du bon et de l'honnête. La nature n'a pas pu nous l'enseigner. (Sénèque n'a à aucun degré l'idée de la révélation.) La nature nous donna les semences de la science, elle ne nous donna pas la science même [2].

« Certains disent que nous sommes arrivés par hasard à la connaissance de ce qui est bon : on ne peut pas croire que l'image de la vertu se soit présentée à quelqu'un par hasard. Il nous semble, à nous, que l'observation a ressemblé les faits de même que la comparaison les a rapprochés, notre intelligence jugeant par analogie et de ce qui est juste et de ce qui est bon....

» Nous connaissons la santé du corps : de cette santé du corps, nous avons conclu qu'il y avait aussi une santé de

[1] Hoc unum dicam : nihil nobis bonum videri quo quis et male uti potest.

[2] Hoc nos docere natura non potuit : semina nobis scientiæ dedit, scientiam non dedit.

l'âme, nous connaissons les forces du corps, de là nous avons conclu qu'il y avait aussi une vigueur de l'âme. Certains actes de bonté, certains actes humains, certains actes de courage nous avaient frappés d'admiration, nous avons commencé à les admirer comme s'ils étaient parfaits. — La nature nous pousse à agrandir les choses que nous louons ; personne qui n'ait porté la louange au delà de la vérité[1] — Sénèque cite des exemples ; — puis nous avons appris à distinguer les vertus des vices qui leur ressemblent, — la prodigalité de la libéralité, la témérité du courage ; — nous avons distingué entre les vertus accidentelles et les vertus constantes. Nous avons vu celui-ci brave sur le champ de bataille, timide au forum, supportant courageusement la pauvreté, bassement l'ignominie. Nous avons loué l'acte, nous avons méprisé l'homme. Nous en avons vu un autre bienfaisant pour ses amis, modéré à l'égard de ses ennemis, administrant saintement et religieusement les affaires publiques et les affaires privées ; il avait la patience dans ce qu'il fallait endurer, la prudence dans ce qu'il fallait faire. Nous l'avons vu là où il fallait donner, donnant à pleines mains, là où il fallait travailler, opiniâtre et prêt à tout et soutenant de son esprit son corps fatigué. En outre il était toujours le même, en tout ce qu'il faisait, égal à soi-même, déjà bon, non après réflexion, mais parvenu par sa manière de vivre non seulement à pouvoir agir justement, mais à ne pouvoir agir autrement. Nous avons compris que dans cet homme il y avait la vertu parfaite[2]. Cette vertu nous l'avons divisée en parties. Il fallait réfréner les passions, réprimer ses craintes, pourvoir aux choses à faire, donner à chacun son dû. Nous avons eu l'idée de la tempérance, du courage, de la prudence, de la justice et nous avons assigné à chacune sa tâche. D'où avons-nous donc appris à connaître la vertu? Ce qui nous l'a montrée, c'est son harmonie et sa beauté et sa constance et la concorde de toutes ses actions entre elles, et sa grandeur

[1] Natura jubet augere laudanda : nemo non gloriam ultra verum tulit.

[2] Jam non consilio bonus, sed more eo perductus ut non tantum recte facere posset sed nisi recte facere non posset.

l'élevant au dessus de tout. Par-là, nous avons compris qu'en elle était la vie heureuse, coulant d'un cours facile, tout entière maîtresse d'elle-même. Comment nous est-elle apparue? — Je vais te le dire: Jamais cet homme parfait, qui possède la vertu, n'a maudit le sort; jamais il n'a reçu tristement les accidents de la vie; pensant qu'il était le citoyen et le soldat de l'univers, il s'est soumis aux travaux comme s'ils lui étaient commandés. Tout ce qui lui arrivait, il ne l'a pas considéré comme un mal qui lui arrivât par hasard, mais comme une chose qui lui était destinée. Ceci, quoi que ce soit, dit-il, est à moi, c'est rude, c'est dur, montrons ici notre zèle[1]. C'est pourquoi il était inévitable qu'il nous apparût grand, cet homme qui jamais ne gémit de ses maux, qui jamais ne s'est plaint de son sort, qui a attiré l'attention de beaucoup, qui a brillé comme la lumière au milieu des ténèbres[2] et qui a détourné vers lui l'esprit de tous, alors qu'il était paisible et doux, et juste également à l'égard des dieux et à l'égard des hommes. Il avait l'esprit parfait, il était arrivé au point suprême qu'il pouvait atteindre, au-dessus duquel il n'y a que l'esprit de Dieu, dont une parcelle était descendue dans cette poitrine d'homme[3]. Or ce cœur d'homme n'est jamais plus divin que lorsqu'il pense à sa fragilité mortelle, et qu'il sait que l'homme est né pour s'acquitter de la vie comme d'une fonction et que ce corps n'est pas sa demeure, mais une hôtellerie, et en vérité une hôtellerie où il passe peu de temps, qu'il faut quitter dès que tu vois que tu es à charge à ton hôte. La plus grande preuve, mon Lucilius, que l'esprit vient d'un plus haut séjour, c'est le fait qu'il estime basses et étroites les conditions dans les-

[1] Hoc qualecumque est, inquit, meum est, asperum est, durum est; in ipso navemus operam.

[2] Fecit multis intellectum sui et non aliter quam in tenebris lumen effulsit. (N'est-ce pas un peu la parole de Jésus : vous êtes la lumière du monde, et celle de Paul : brillant comme des flambeaux dans le monde,y portant la lumière de la vie ?)

[3] Habebat perfectum animum, ad summam sui adductus supra quam nihil nisi mens Dei ex qua pars et in hoc pectus mortale defluxit.

quelles il se trouve, et qu'il ne craint pas d'en sortir. Il sait en effet où il doit aller, celui qui sait d'où il est venu[1]. Nous ne trouvons pas ici le repos : cela arrive d'habitude à ceux qui demeurent à titre d'hôtes chez autrui. Et cependant nous qui avons reçu un corps si misérable, nous ne nous proposons pas moins des choses éternelles; et aussi loin que peut s'étendre la vie humaine, nous étendons nos espérances, non satisfaits d'aucun degré de fortune, d'aucun degré de puissance. — Qu'y a-t-il de plus imprudent, de plus insensé que cela? — Rien n'est suffisant pour des gens qui vont mourir, que dis-je, pour des mourants[2]! — C'est pourquoi l'esprit grand, ayant le sentiment d'une nature meilleure, prend peine à se conduire honnêtement et soigneusement dans le poste où il est placé. Au reste, il estime que rien de ce qui est autour de lui, n'est à lui, mais il en use comme de choses prêtées, étranger et voyageur pressé[3]. Lorsque nous voyons quelqu'un de cette fermeté, comment ne nous viendrait-il pas à l'esprit l'idée d'un caractère exceptionnel ? »

Voilà donc comment d'après Sénèque est venue à l'homme la connaissance du bien : il l'a puisée dans l'observation des hommes vertueux, la vertu s'est imposée à lui par la lumière qu'elle projetait et, l'admiration aidant, il s'est élevé à l'idée de la vertu parfaite, qui se divise en ces quatre grandes vertus formant d'ailleurs un tout indivisible, *comitatus individuus*, la tempérance, le courage, la prudence, la justice.

Ce sont les quatre vertus cardinales des anciens.

Ce qui m'étonne, c'est que Sénèque n'ait pas fait une place spéciale à une vertu dont il a certainement l'idée et que je ne sais pas bien où ranger dans ce cortège fermé, je veux dire la charité.

Il semble que Sénèque aurait dû l'introduire en bon rang dans cette noble compagnie, lui qui avait parlé comme nous l'avons vu de la solidarité et du devoir, de la nécessité de penser aux autres autant qu'à nous-mêmes, lui qui avait écrit

[1] Scit enim quo exiturus sit, qui unde venerit meminit.

[2] Nihil satis est morituris, imo morientibus !

[3] Sed ut commodatis peregrinus et properans.

tout un traité, le plus long, sur l'exercice de la charité, je veux parler de son traité *des bienfaits*, lui qui avait composé un traité *sur la clémence* et un *sur la colère*.

J'avoue que c'est pour moi un problème dont je cherche l'explication sans me flatter de l'avoir trouvée, à moins que la raison n'en soit justement dans la méthode selon laquelle Sénèque pense que nous sommes arrivés à la connaissance de ce qui est bon, et que l'expérience donne plus d'exemples de courage, d'endurance, de tempérance, de justice que de charité, à moins aussi que ce qu'il a dit de la bienfaisance ne se range sous le chef de la justice. N'a-t-il pas dit quelque part que, sous le nom de la justice, il ne suffit pas de ne pas nuire à ceux à qui l'on doit se rendre utile? (Ep. 95.) Quel est cet homme, dit-il, dans son *De ira*, qui se flatte d'être sans reproche devant toutes les lois? Pour qu'il en soit ainsi, dans quelles étroites limites il faut enfermer l'innocence! Combien plus large est la règle de nos devoirs que la règle du droit strict? Que de choses exigent la piété, l'humanité, la libéralité, la justice, la foi, dont ne disent rien les codes civils[1]? (*De ira*, II, 27.) Rien ne s'oppose donc à faire entrer la charité dans la notion agrandie de la justice, telle que Sénèque la devait concevoir.

* * *

Et maintenant l'idée du bien, de l'honnête étant fixée sous les traits de ces diverses vertus, il resterait à exposer comment Sénèque démontrait que ce bien était la condition suffisante et nécessaire de la vie heureuse et comment l'*honestum* et le *bonum* coïncidaient.

Voici donc ce qu'il dit en diverses de ses épîtres, car il n'y a pas de sujet qui lui tînt plus au cœur; et l'on pourrait citer à l'appui de cette thèse tout son traité de la vie heureuse, une perle.

Eh! que ne crois-tu, mon Lucilius, que le moyen le

[1] Quam angusta innocentia est, ad legem bonum esse? Quanto latius officiorum patet quam legis regula? Quam multa pietas, humanitas, liberalitas, justitia, fides exigunt, quæ omnia extra publicas tabulas sunt?

plus efficace pour être heureux, c'est cette conviction qu'il n'y a qu'un seul bien, ce qui est honnête! Celui qui a enfermé tout ce qui est bon dans ce qui est honnête a son bonheur au dedans de lui, *intra se felix est*. Car celui qui pense qu'il y a d'autres biens, *bona*, tombe dans la dépendance de la fortune, dans la dépendance d'autrui: perte des enfants, leurs maladies, mauvaise renommée, tourment de l'amour, une charge qui nous est refusée, une charge qu'on a et qu'on craint de perdre, la crainte de la mort, l'exil menaçant, les revers de fortune, la misère des richesses, la colère populaire, l'envie, nous voilà dans la crainte. Il n'y a de bonheur que dans l'absence de crainte; on vit mal au milieu de la défiance. Quiconque s'est beaucoup livré aux choses qui arrivent par hasard, fournit contre lui bien des causes de trouble, dont il ne peut pas se dégager. C'est le seul moyen d'arriver à la paix que de mépriser les choses extérieures et de se contenter de ce qui est honnête. Car celui qui pense qu'il y a quelque chose de meilleur que la vertu, ou qu'il y a quelque chose en dehors d'elle qui soit bon, tend avidement les mains vers ce que la fortune dispense et attend anxieusement les dons qu'elle jette. Comparaison entre la fortune et ceux qui font des largesses au peuple dans les amphithéâtres: ils jetaient leurs dons et c'était à qui s'en emparerait dans la mêlée. C'est pourquoi tenons-nous à l'écart de ces jeux, et laissons la place aux avides et aux violents. Quiconque veut être heureux, qu'il pense qu'il n'y a qu'un seul bien, ce qui est honnête.

Car s'il pense qu'il y a un bien différent, il porte une accusation contre la providence parce que beaucoup de choses pénibles arrivent aux hommes justes[1], et parce que tout ce qu'elle nous donne dure peu et est de peu d'importance, si tu le compares à la durée du monde. De cette plainte, il advient que nous sommes des interprètes peu bienveillants des voies divines: nous nous plaignons de ce que ces choses ne nous soient pas toujours données et qu'elles soient en

[1] Nam si ullum aliud existimat, primum male de providentia judicat, quia multa ncommoda justis viris accidunt.

petit nombre, incertaines et destinées à passer. De là vient que nous ne voulons ni vivre, ni mourir, nous prenons la vie en haine et nous craignons la mort. Notre volonté devient hésitante et aucun bonheur ne peut nous satisfaire. Or la cause c'est que nous ne parvenons pas à ce bien immense et qui ne peut être surpassé, où il est nécessaire que notre volonté se fixe, parce qu'au delà du point suprême il n'y a rien. Tu demandes pourquoi la vertu ne manque de rien? Elle jouit des choses présentes et ne désire pas les absentes. Il n'y a rien qui ne soit grand pour elle puisque tout lui suffit. Si tu t'écartes de cette manière de penser, alors ni la piété, ni la foi ne tiendront debout. Celui qui veut s'adonner à l'une et à l'autre doit endurer beaucoup de ces choses que tu ranges sous le nom de maux[1]; il faut qu'il en sacrifie beaucoup de celles que nous considérons complaisamment comme des biens. (Cf. *De vita beata*, ch. 15.) Le courage périt, qui doit s'exposer au danger; la grandeur d'âme périt, qui ne peut s'élever qu'autant qu'elle méprise comme de peu de valeur toutes les choses qu'on tient communément pour les plus grandes. La bienfaisance périt et la reconnaissance d'un bienfait est jugée pénible si nous connaissons quelque chose de plus précieux que la foi, si nous voyons rien de meilleur. Mais laissons ces considérations : ou ces biens ne sont pas les biens que l'on dit, ou l'homme est plus heureux que Dieu puisque en vérité toutes ces choses qui sont à notre portée ne sont pas à l'usage de Dieu : plaisir charnel, luxe, recherche de la bonne chère, richesse, appâts divers, auxquels l'homme se laisse prendre. Donc, ou, ce qui est incroyable, il y a des biens qui manquent à Dieu, ou cela même est la preuve que ce ne sont pas des biens, qu'ils manquent à Dieu.

Ajoute que beaucoup de ces choses qu'on veut appeler bonnes échoient avec plus d'abondance aux animaux qu'à l'homme : nourriture, plaisir des sens, par conséquent les animaux sont beaucoup plus heureux que l'homme, car ils

[1] Ab hoc discede judicio : non pietas constabit, non fides : multa utramque præstare cupienti patienda sunt ex his quæ mala appellantur.

vivent leur vie sans péché, sans dissimulation; ils jouissent de plaisirs dont ils ont une plus grande capacité, sans se gêner, sans aucun sentiment de pudeur ou sans crainte d'avoir à s'en repentir.

C'est pourquoi examine si l'on peut appeler *bien* une chose où l'homme l'emporte sur Dieu. Plaçons le bien suprême dans l'esprit, *in animo;* il se dissipe s'il passe de la meilleure partie de nous-mêmes à la plus mauvaise, et si elle est transportée aux sens qui sont plus vifs chez les brutes. Il ne faut pas placer la félicité suprême dans la chair[1]. (Cf. *ad Marciam*, 24...) (Que voilà bien une expression paulinienne!) Ceux-là seuls sont des biens que la raison donne, solides et durables, qui ne peuvent pas périr, ni décroître ou diminuer. Les autres sont des biens pour l'opinion, ils ont le nom en commun avec les vrais biens, mais la qualité de bien n'est pas en eux. C'est pourquoi, qu'on les appelle des avantages et, pour parler notre langue, des choses désirables, *producta*. Au reste, sachons que ce sont nos instruments (*mancipia*), non des parties de nos personnes, et qu'elles soient chez nous, mais de telle sorte que nous nous souvenions qu'elles sont hors de nous.

Quoiqu'elles soient chez nous, qu'elles soient comptées parmi les choses inférieures et basses, au sujet desquelles personne ne doit s'élever. En effet, qu'y a-t-il de plus sot que de se complaire en soi-même pour une chose qu'on n'a pas faite? Que toutes ces choses soient près de nous, mais n'y soient pas adhérentes, afin que, si elles nous sont enlevées, elles s'en aillent sans que nous en soyons déchirés. Usons-en, ne nous en glorifions pas[2]. (N'est-ce pas le mot de saint Paul : Usez de ce monde comme n'en usant point?)

Il faut en user avec raison, avec prudence. Jamais les choses excessives n'ont duré, si la raison, qui règle tout, n'en a modéré l'usage. Voilà ce que te montre l'histoire de beaucoup de cités, dont les empires fastueux sont tombés dans

[1] Non est summa felicitatis nostræ in carne ponenda.

[2] Omnia ista nobis accedant, non hæreant ; ut si abducantur, sine ulla nostri laceratione discedant utamus illis, non gloriemus, et utamur parce.

leur pompe et tout ce qui avait été créé par la vertu est allé à la ruine par l'intempérance[1]. (Avertissement donné aux Romains par Sénèque.)

C'est contre ces coups du sort qu'il faut nous munir. Or il n'y a pas de mur inexpugnable pour la fortune; fortifions-nous à l'intérieur, *intus instruamur*. Si cette partie de nous même est en sécurité, l'homme peut être assiégé, il ne peut être pris.

Tu veux savoir quel est le moyen? Que l'homme ne s'impatiente pas, quoique ce soit qui lui arrive, et qu'il sache que ces choses par lesquelles il paraît recevoir du dommage vont à la conservation de l'univers et sont de celles qui concourent à l'accomplissement de la destinée du monde. Que plaise à l'homme tout ce qui plut à Dieu[2].

Aime la raison. Cet amour t'armera contre les choses les plus dures[3]. L'amour des petits chez les animaux, l'amour de la gloire inspire le mépris du fer et du feu. — Combien plus forte que tout cela est la raison! Combien plus ferme! — Avec plus de force aussi cet amour de la raison nous permettra d'aller à travers les craintes et les périls. (Ep. 74.)

Le reste de cette lettre, que je ne cite pas toute, contient la réponse à l'objection tirée des malheurs qui peuvent assaillir le sage, celui qui poursuit par dessus tout l'honnête. Sénèque donne d'abord la réponse consacrée des stoïciens, un peu alambiquée à leur manière, il donne aussi la sienne.

Cette lettre n'ayant pas réussi à convaincre Lucilius, Sénèque revient à la charge dans la lettre 76:

« Il n'y a qu'un seul bien, lui écrit-il, c'est ce qui est honnête. Dans les autres choses que donne la fortune, la vertu n'étant pas de ses dons, il n'y a rien de vrai, rien d'assuré, quoi qu'en pense l'opinion générale.

Pourquoi cela seul est-il bon qui est honnête? Je vais te le dire puisque tu estimes que j'ai peu réussi dans ma précédente

[1] Hoc multarum tibi urbium ostendet eventus, quarum in ipso flore luxuriosa imperia ceciderunt et quidquid virtute erat partum, intemperantia corruit.

[2] Placeat homini quidquid Deo placuit.

[3] Ama rationem : hujus te amor contra durissima armabit.

lettre et que tu penses que j'ai loué cette chose plus que je ne l'ai prouvée. — Et pour résumer ce que je t'ai dit, chaque chose a ses qualités particulières qui constituent son bien (qui la font bonne); la fertilité fait le prix de la vigne, le goût fait le prix du vin, la rapidité fait la valeur du cerf, la force du dos, celle des bêtes de somme; le flair, celle des chiens qui doivent découvrir le gibier, la vitesse à la course s'ils doivent le poursuivre. Ce qu'il y a de meilleur en tout être, c'est ce pourquoi il est né. — En l'homme qu'y a-t-il de meilleur? — la raison ; par la raison, il précède les animaux et vient après les dieux. Donc la raison parfaite c'est le bien propre de l'homme[1]. Les autres biens lui sont communs avec les animaux, même ceux-ci lui sont supérieurs sur beaucoup de points.

Qu'est-ce qui est propre à l'homme? la raison : droite et parfaite, elle a rendu parfait le bonheur de l'homme[2]. Quand l'homme a perfectionné sa raison, il est digne de louange et il a atteint le but de sa nature. Cette raison parfaite s'appelle la vertu et cette raison c'est l'honnête[3]. C'est pourquoi cela seul est bon de l'homme, qui se trouve seulement chez l'homme. S'il n'a rien d'autre en propre que la raison, celle-ci sera son seul bien et l'emportera sur tout le reste.

Si quelqu'un est mauvais, je pense qu'il sera blâmé; s'il est bon, il sera approuvé : cela seul donc est propre à l'homme, en raison de quoi il est approuvé ou désapprouvé.

Tu ne doutes pas que cela soit un bien mais tu doutes que ce soit le seul bien. Si quelqu'un a tout le reste, la santé, les richesses, une longue galerie de portraits d'ancêtres, une antichambre bien fréquentée, mais qu'il soit manifestement mauvais, tu le répouveras. De même si quelqu'un n'a rien de ce que je viens de dire, qu'il lui manque l'argent, la foule des clients, la noblesse des origines, la suite des ancêtres, mais qu'il soit manifestement bon, tu l'approuveras. Donc

[1] In homine optimum quid est ? — Ratio : hoc antecedit animalia, deos sequitur.

[2] Quid in homine proprium ? — Ratio : hæc recta et consummata, felicitatem hominis implevit.

[3] Hæc ratio perfecta, virtus vocatur, eademque honestum est.

cela seul est le bien de l'homme. Celui qui a ce bien, quand même il soit privé de tout le reste, est digne de louange; celui qui ne l'a pas, serait-il dans l'affluence de tout, est condammé et rejeté[1].

Il en est des hommes comme des choses: un navire, ce n'est pas la peinture, les ornements qui en font un bon navire, mais sa solidité à tenir la mer, etc. Le glaive, ce qui en fait la bonté, ce n'est pas son fourreau, mais son tranchant. A la règle on demande d'être droite. Chaque chose est louée selon qu'elle est propre à l'usage auquel on la destine, et par ce qui l'y rend propre. Donc pour l'homme il ne s'agit pas de savoir l'étendue de ses biens fonds, de sa fortune en argent, etc. mais jusqu'à quel point il est homme de bien; or il l'est si la raison chez lui est développée et droite et adaptée à ce que demande sa nature. Voilà ce qu'on appelle vertu, c'est l'honnête et le bien unique de l'homme. Car puisque la raison seule rend l'homme parfait, seule la raison parfaite rend l'homme heureux, or c'est là le seul bien de l'homme, par lequel il est rendu heureux.

L'homme de bien fera ce qu'il pensera devoir faire honnêtement quoique ce soit pénible; il le fera quoiqu'il doive en souffrir du dommage; il le fera quoique ce soit périlleux. D'autre part ce qui sera honteux, il ne le fera pas quand même il y ait de l'argent à gagner, quand même il doive y trouver du plaisir, y acquérir du pouvoir. Rien ne le détournera de ce qui est honnête, il ne sera entraîné par aucune séduction vers ce qui est honteux. Donc s'il doit suivre sans hésiter ce qui est honnête et éviter ce qui est honteux, il n'y a pas d'autre bien que ce qui est honnête, pas d'autre mal que ce qui est honteux[2]. (Ep. 76, cf. ép. 92. *La grandeur de la vertu*, ép. 79.)

Si la vertu seule reste immuable et seule garde sa qualité,

[1] Ergo est unum bonum hominis, quod qui habet, etiamsi aliis destituitur, laudandus est; qui non habet, in omnium aliorum copia damnatur et rejicitur.

[2] Ergo si honestum utique secuturus est, turpe itaque vitaturus, et in omni actu vitæ spectaturus hæc duo, nullum aliud bonum quam honestum, nec aliud malum quam turpe.

la vertu est le seul bien, puisqu'il ne peut pas lui arriver de n'être pas un bien (une chose bonne). La sagesse seule échappe au changement[1].

J'ai déjà dit, tu t'en souviens, que les choses qui sont désirées ou redoutées, beaucoup les ont foulées aux pieds sous l'empire d'un sentiment impétueux, non réfléchi. Il s'est trouvé quelqu'un pour laisser brûler sa main; l'amour, la colère, la cupidité ont bravé les périls. Combien plus la vertu qui ne tire pas sa force d'élans désordonnés et subits mais dont la force est toujours égale, dont la force est permanente! — Il suit de là que ces choses qui sont souvent méprisées par des gens qui agissent sans réflexion, le sont toujours par les sages et que ces choses ne sont ni bonnes, ni mauvaises en elles-mêmes. Donc le seul bien c'est la vertu qui marche superbe dans l'une et l'autre fortunes, les méprisant également l'une et l'autre[2].

Que si tu adoptais cette idée qu'il y a quelque chose de bon en dehors de ce qui est honnête, il n'y aurait pas de vertu qui ne fût en péril. En effet aucune ne pourrait tenir debout, si elle tenait compte d'autre chose que d'elle-même. Si cela est, c'est contraire à la raison d'où procèdent les vertus, et à la vérité qui n'existe pas sans la raison. Or tout ce qui est contraire à la raison est faux.

Il faut bien que tu m'accordes que l'homme de bien a la plus grande piété à l'égard des dieux. C'est pour cela que, quoi qu'il arrive, il le supportera patiemment; en effet il saura que cela lui arrive en vertu d'une loi divine, qui règle le cours de l'univers[3]. S'il en est ainsi, cela seul sera bon pour lui qui sera honnête; en effet l'honnête emporte et que l'on obéisse aux dieux et que l'on ne s'irrite pas sous les

[1] Si una indepravata virtus est, et sola permanet tenoris sui, unum est bonum virtus.

[2] Unum ergo bonum ipsa virtus est quæ inter hanc fortunam et illam incedit, cum magno utriusque contemptu.

[3] Virum bonum concedas necesse est summæ pietatis erga deos esse : itaque quidquid acciderit æquo animo sustinebit. Sciet enim id accidisse lege divina qua universa procedunt.

coups imprévus et que l'on ne gémisse pas sur son sort, mais que l'on accepte patiemment la destinée et que l'on fasse ce qui est commandé. Si en effet il y a un autre bien que ce qui est honnête, nous voilà livrés aux désirs avides de la vie, aux désirs insatiables qui se rapportent aux objets qui entretiennent et soutiennent la vie : ce qui est intolérable, sans fin, sans règle. Donc le seul bien c'est l'honnête, lequel a sa règle en lui-même.

Nous avons dit que la vie des hommes serait plus heureuse que celle des dieux si des choses telles que l'argent et les honneurs, dont les dieux n'usent pas, étaient des biens. Ajoute maintenant que si les âmes doivent survivre au corps, l'état qui leur est réservé doit être plus heureux que celui où elles se trouvent dans le corps. Mais si ces choses sont des biens, dont elles usent par l'intermédiaire du corps, elles seront dans un état inférieur, lorsqu'elles seront dégagées du corps, ce qui est contre la foi, *contra fidem*, que des âmes enfermées et assiégées, comme le sont nos âmes dans l'état présent, soient plus heureuses que lorsqu'elles seront libres et que l'univers sera ouvert devant elles, *in universum datis*[1].

J'avais dit aussi que si ces choses qui sont communes aux hommes et aux animaux, sont des biens, les brutes aussi mèneraient une vie plus heureuse que nous, ce qui ne peut être d'aucune façon. Il faut tout souffrir pour ce qui est honnête, ce qu'il ne faudrait pas faire, s'il existait un autre bien que l'honnête.

Quoique j'eusse touché ce point dans ma lettre précédente, je viens de le faire brièvement. Or jamais cette idée ne te paraîtra vraie si tu n'élèves ton esprit. S'il te fallait mourir pour la patrie, et sauver tes concitoyens par le sacrifice de ta vie, est-ce que tu tendrais le cou, non pas seulement par force, mais volontairement ? — Si tu es capable de faire cela, c'est qu'il n'y a pas d'autre bien que l'honnête. Tu abandon-

[1] Quod contra fidem est, feliciores esse liberis et in universum datis, clausas et obsessas (animas).

nes tout pour avoir cela. Vois quelle est la force de ce qui est honnête[1].

L'homme brave et fort jouit de son œuvre, quelles qu'en soient les conséquences : tout le reste est en dehors de son œuvre; il contemple son œuvre même; il sait qu'elle est honnête; partout où ce qui est honnête le conduit et l'appelle, il va. — Tout le reste est léger et changeant; la possession en est inquiète et n'ajoute pas à notre grandeur. Si tu veux savoir la vraie grandeur d'un homme, examine-le nu, sans son patrimoine, sans ses honneurs et tous les mensonges de la fortune ; qu'il quitte même son corps, regarde son âme ; regarde quel il est, s'il est grand par des choses qui lui soient étrangères, ou s'il l'est par des mérites qui soient à lui, s'il peut voir sans baisser les yeux des glaives dégaînés, et s'il sait qu'il lui importe peu que son âme s'en aille par sa bouche ou par sa gorge, appelle-le heureux[2]. (Ep. 76.)

Voilà certes de fières et belles paroles, elles honorent l'humanité, et c'est tout profit de les entendre : on y prend un bain fortifiant.

Voici maintenant sur le même sujet une citation empruntée à l'ép. 79. Lucilius voyageait en Sicile; Sénèque lui parle de l'Etna et, selon son habitude, sa pensée passe des choses matérielles aux choses morales : « Que l'Etna puisse s'effondrer, que ce sommet élevé et visible de loin en mer puisse s'abaisser, dévoré à la base par la violence continue des feux souterrains, c'est ce que j'ignore, la vertu ne craint rien des flammes; elle ne peut tomber en ruine, sa stature ne peut pas diminuer. C'est la seule grandeur qui ne puisse subir de dépression, qui ne puisse être agrandie ni amoindrie. Sa grandeur est fixe, comme celle des corps célestes. En effet, ce n'est pas de la bonté que de n'être bon que relativement. Qui tirera gloire de ses yeux, s'ils ne distin-

[1] Omnia relinquis, ut hoc habeas. Vide quanta vis honesti sit.

[2] Corpus suum exuat ; animum intuere, qualis quantusque sit, alieno an suo magnus; si erectis oculis gladios micantes videt, et si scit sua nihil interesse, utrum animum per os an per jugulum exeat, beatum voca.

guent pas bien clairement le jour, s'ils ne voient la splendeur du soleil qu'à travers des ombres? Quoiqu'il soit heureux d'être sorti des ténèbres, il ne jouit pas encore de la lumière.

Alors notre esprit aura de quoi s'estimer heureux, quand, sorti de ces ténèbres dont il est enveloppé, il ne verra pas les choses lumineuses d'une vue faible, mais qu'il recevra le jour tout entier et qu'il sera rendu à son ciel, alors qu'il aura repris la place que lui assignait la noblesse de son origine[1]. Ses origines l'appellent en haut; or il sera là, même avant d'être délivré de cette prison, lorsqu'il rejettera ses vices et que, pur et léger, il s'élancera vers les pensées divines. Voilà ce qu'il faut faire. Mon très cher Lucilius, il faut s'y porter de tout son effort, quand même peu le sachent, quand même personne ne le voit. La gloire, c'est l'ombre de la vertu[2], elle marche devant ou vient derrière selon le cas. (Ep. 79.)

Voici encore une citation de l'ép. 92, où Sénèque soutient que la vertu seule suffit à rendre heureux et très heureux, quelles que soient les circonstances extérieures.

« Mais s'il y a chez quelqu'un, dans son corps, la vertu et l'esprit, *sed si cui virtus animusque in corpore prœsens*, celui-là est de niveau avec les dieux, il tend à le devenir, se souvenant de son origine. Personne n'a tort de s'efforcer de monter là d'où il est descendu[3]. Or pourquoi ne penses-tu pas qu'il y a quelque quelque chose de divin chez celui qui est une partie de Dieu? Le tout qui nous contient est un et c'est Dieu, et nous sommes ses alliés et ses membres[4], notre esprit est vaste, il s'élève à ces hauteurs si nos vices ne nous abaissent.... Car si l'homme s'aidait, pour s'élever au sommet suprême, d'une force qui lui fût étran-

[1] Tunc animus noster habebit quod gratuletur sibi cum emissus his tenebris in quibus volutatur, non tenui visu clara prospexerit, sed totum diem admiserit et redditus cœlo suo fuerit cum receperit locum quem occupavit sorte nascendi.

[2] Gloria umbra virtutis est: etiam invitos comitabitur.

[3] Nemo improbe eo conatur adscendere unde descenderat.

[4] Totum hoc quo continemur, et unum est et Deus: et socii ejus sumus et membra.

gère, ce serait un grand labeur d'aller au ciel : il y revient. Lorsqu'il a pris ce chemin, il va plein d'assurance, et méprisant tout[1], il ne tient aucun compte des biens matériels ; l'or et l'argent, très dignes des ténèbres dans lesquelles ils étaient cachés, il ne les estime pas à la mesure de cet éclat dont ils frappent les yeux des ignorants ; il sait qu'on les a tirés de la boue, d'où les a extraits notre cupidité ; il sait, dis-je, que les richesses sont placées ailleurs que là où on les amasse. Il faut remplir l'âme et non le coffre-fort[2]. Il faut donner à l'âme le commandement sur tout ; il faut la mettre en possession de toutes les choses de la nature, comme lui appartenant : que l'Orient et l'Occident soient ses limites et qu'elle possède tout à la façon des dieux[3]. En possession de ses richesses, qu'elle regarde de haut les riches, dont aucun n'est aussi heureux de ce qu'il a que malheureux de ce que les autres possèdent[4]. Personne n'est libre, qui est le serviteur de son corps ; car pour ne rien dire des autres maîtres que nous donne une trop grande sollicitude pour lui, son service est difficile et exigeant. (Ep. 92.)

Voici encore une citation de l'ép. 66 :

« De même que le soleil fait pâlir la clarté de nos flambeaux, ainsi la vertu supprime et étouffe de sa grandeur les douleurs, les contrariétés, les injustices, et partout où elle reluit, tout ce qui brille sans elle est éteint et les contrariétés, *incommoda*, n'ont pas plus d'effet lorsqu'elles tombent sur la vertu, qu'une ondée sur la mer. Pour que tu saches qu'il en est ainsi, l'homme de bien, *vir bonus*, accourra vers tout ce qui est bien sans aucune hésitation ; il peut y avoir là le bourreau, qu'il y ait là le tortionnaire et le feu, il persévérera et regardera non ce qu'il doit souffrir, mais ce qu'il doit faire, et il se confiera en une chose bonne, comme il le ferait à un homme de bien. (Je

[1] Nam si aliena vi ad summa niteretur, magnus erat labor ire in cœlum : redit. Cum hoc iter nactus est vadit audacter et contemptor omnium.

[2] Scit... animum impleri debere, non arcam.

[3] N'est-ce pas le mot de saint Paul : toutes choses sont à vous. 1 Cor. III, 21.

[4] Divites quorum nemo tam lætus est suo quam tristis alieno.

trouve l'expression remarquable, admirable.) Il jugera que cette chose lui est utile, sûre, heureuse[1]. Donc une chose honnête, mais sévère et rude, aura chez lui la même place qu'un homme de bien pauvre ou exilé et défait.

Voyons : mets d'un côté un homme de bien riche et de l'autre un homme de bien n'ayant rien mais ayant tout en lui-même, l'un et l'autre seront également hommes de bien, quoiqu'ils diffèrent de fortune. La vertu est également digne de louange, placée dans un corps libre et valide, ou dans un corps maladif et enchaîné. Donc ta vertu n'est pas plus digne de louange si ta fortune t'a donné un corps sans tare et intact que si ton corps a subi quelque mutilation. Ce serait juger du maître sur la livrée de ses esclaves[2]. En effet toutes ces choses sur lesquelles le sort exerce son empire sont serviles, l'argent et le corps et les honneurs, choses faibles, fugitives, caduques, d'une possession incertaine. Les œuvres de la vertu au contraire sont libres et triomphantes : il ne faut pas les rechercher davantage quand elles ont les faveurs de la fortune, ni moins quand elles sont victimes de quelque injustice du sort. Ainsi la vertu est égale à elle-même dans toutes les situations où elle se produit et toutes les vertus sont égales.

La valeur de la vertu ne peut être augmentée, ni diminuée par rien. C'est le bien suprême auquel il faut tout sacrifier. (Ep. 66.)

La vertu est d'ailleurs accessible à tous, elle est possible partout ; nous sommes nés pour elle, mais sans elle : ce n'est pas un bien qu'on reçoive de la fortune ; la fortune ne la donne ni ne l'enlève, la fortune n'exerce son pouvoir que sur les choses serviles.

La vertu affranchit de la crainte de la mort, de la crainte de la pauvreté, de la crainte des hommes, de la crainte des dieux, qu'elle rend propices ; tous ses biens sont à l'intérieur, elle assure à l'homme le pouvoir sur lui-même qui est le plus

[1] Et se honestæ rei tamquam bono viro credet, utilem illam sibi judicabit, tutam, prosperam.

[2] Alioqui hoc erit ex servorum habitu dominum æstimare.

grand pouvoir. C'est la condition suprême du bonheur, c'est le bonheur même.

* * *

Nous ne saurions mieux terminer ce long exposé des idées de Sénèque que par l'analyse copieuse de son traité de la Providence, que Juste Lipse appelle un petit livre d'or, *hic aureus libellus*. L'on y verra, si l'on peut ainsi parler, l'application de sa théologie à la morale.

Lucilius lui a posé cette question, qui est bien de tous les temps : Si le monde est gouverné par une providence, pourquoi des maux arrivent-ils aux gens de bien? — Sénèque pense qu'il vaudrait mieux traiter la question dans un ouvrage qui embrasserait tout le sujet de la Providence, dont cette question serait un chapitre particulier. « Mais puisque, dit-il, tu veux détacher ce chapitre et que je le traite à part, je le ferai. Je ferai une chose qui n'est pas difficile : je plaiderai la cause des dieux. » Il est bien évident qu'il y a un ordre général qui ne peut exister que par la volonté d'un maître souverain. Au reste, tu ne mets pas en doute la Providence, mais tu élèves contre elle des plaintes. Je vais tâcher de te réconcilier avec Dieu, qui est très bon à l'égard de ceux qui sont très bons eux-mêmes. Il n'est pas possible que ce qui est très bon nuise à ceux qui sont bons, *neque enim natura patitur ut bona bonis noceant*. Entre les gens de bien et Dieu, il y a un lien d'amitié à la faveur de la vertu, que dis-je, un lien d'amitié? disons plutôt une parenté et une ressemblance, puisqu'en vérité l'homme de bien ne diffère de Dieu que par la durée : il est son disciple et son émule, et sa vraie progéniture, et ce père glorieux, *magnificus*, qui tient rigoureusement à la vertu comme font les pères sérieux, donne une éducation plutôt sévère. Qu'il te soit donc évident que Dieu ne tient pas l'homme de bien dans la mollesse, il l'éprouve, il l'endurcit, il le prépare pour lui. Pourquoi des maux arrivent-ils aux gens de bien? Rien de mal ne peut arriver à l'homme de bien : les choses contraires ne peuvent se mêler. La mer garde sa saveur malgré les flots des fleuves qui s'y jettent.

Les athlètes aiment la lutte. La vertu veut se produire, donner la preuve de ce quelle est et peut. Les gens de bien changent en bien ce qui leur arrive. Il y a une différence entre le père et la mère dans la conduite à l'égard des enfants. Dieu a vis-à-vis des gens de bien l'esprit d'un père, il les aime fortement : *patrium habet Deus adversus bonos viros animum et illos fortiter amat.* Qu'ils aient à peiner, à souffrir, qu'ils soient exposés à des injustices afin qu'ils fassent provision de vraie force.

Le bonheur inaltéré ne rend capable de supporter aucun coup, mais dès qu'il y a lutte assidue avec des contrariétés, l'on contracte l'endurance, à la faveur des injustices, et l'on ne cède à aucun assaut du malheur. Que si l'on tombe, on combat encore à genoux. *Sed etiam si ceciderit, de genu pugnat* (expression superbe !).

Tu t'étonnes si Dieu qui aime par dessus tout les gens de bien, qui les veut aussi bons, aussi excellents que possible, leur assigne le sort avec lequel ils auront à combattre. Pour moi, je ne suis point étonné qu'il arrive à Dieu d'avoir le désir de voir les grands hommes aux prises avec quelque calamité. Ici Sénèque cite l'exemple familier de Caton, dont les dieux, d'après lui, prolongèrent l'agonie afin de jouir plus longtemps du spectacle.

Dans le cours de son traité, Sénèque montrera que ces choses qui paraissent des maux n'en sont pas : ces choses arrivent pour le bien de ceux auxquels elles arrivent, elles arrivent pour le bien de tous en général, dont Dieu a plus de souci que des individus. D'ailleurs, ces choses sont acceptées par ceux à qui elles échoient : ils mériteraient d'être malheureux s'ils ne les acceptaient pas. Elles arrivent en vertu de la destinée et en vertu de la même loi par laquelle ils sont gens de bien. « J'espère te persuader par là, dit Sénèque, de ne jamais prendre en pitié l'homme de bien : en effet on peut dire qu'il est malheureux, mais il ne l'est pas. Le premier point paraîtra le plus difficile à prouver : ce serait en leur faveur, pour leur bien, l'exil, la pauvreté, la perte

des enfants, etc.? — Est-ce qu'il n'y en a pas qui sont guéris par le fer et par le feu?

Des choses peuvent être les objets de nos désirs, qui nous sont très funestes, qu'on peut bien comparer aux indigestions, aux ivresses, à tout ce qui tue sous prétexte de plaisir. Il n'y a pas de plus grand malheur, dit notre Démétrius, que de n'avoir jamais été malheureux. On ne se connaît pas. La fortune dédaigne un tel adversaire, qui rend tout de suite les armes; à vaincre sans péril on triomphe sans gloire: *et scit eum sine gloria vinci qui sine periculo vincitur.* (Ce mot est de Sénèque avant d'être de Corneille, comme maint autre qu'on lui a emprunté sans s'en vanter.) La fortune éprouve la force du feu sur Mucius, la pauvreté sur Fabricius, l'exil sur Rutilus, les souffrances sur Régulus, le poison sur Socrate, la mort sur Caton. Est-il malheureux Rutilius, lui dont ceux qui le condamnèrent plaideront la cause dans tous les siècles? Et Régulus? qui n'aimerait pas mieux être Régulus que Mécène? Celui-ci ne trouvait pas plus le sommeil sur sa couche de plumes que celui-là sur son instrument de supplice. Ce dernier avait la consolation de souffrir pour le bien, l'autre souffrait encore plus de la cause de ses souffrances que de ses souffrances mêmes.

« Penses-tu que Socrate ait été à plaindre, d'avoir dû boire la coupe empoisonnée, qui ne fut pour lui qu'une potion d'immortalité : *medicamentum immortalitatis?* Il faut plutôt déclarer qu'il fut plus digne d'envie que ceux auxquels on sert à boire dans des coupes incrustées de perles. Et pour ce qui est de Caton, la nature le choisit pour le mettre aux prises avec tout ce que les hommes redoutent: quel était son but? — que tout le monde sût que toutes ces choses dont elle a jugé digne Caton ne sont pas des maux.

Cela appartient aux grands hommes de vaincre les malheurs et les terreurs humaines. Il est malheureux celui qui n'a jamais été malheureux : il a traversé la vie sans adversaire. Personne ne saura jamais ce dont il est capable, pas même lui. On ne se connaît soi-même qu'à la suite d'épreuves.

La vertu cherche le péril, *avida est periculi virtus*. Les vieux soldats se glorifient de leurs blessures. Il faut faire ses preuves : je t'ai entendu consoler les autres, j'en aurais fait grand cas, si tu t'étais consolé toi-même, si tu t'étais interdit de te plaindre. Le malheur est une occasion de vertu : *calamitas virtutis occasio est*. C'est pourquoi ceux que Dieu éprouve, ceux qu'il aime, il les endurcit, il les examine, il les exerce ; mais ceux qu'il paraît épargner, il les tient dans la mollesse pour les maux à venir. En effet on se trompe si l'on croit que quelqu'un soit excepté. Son lot viendra bien à celui qui est resté si longtemps heureux : *veniet ad illum diu felicem sua portio. Quisquis videtur demissus esse, dilatus est* : ce qui est différé n'est pas perdu.

Pourquoi Dieu éprouve-t-il les meilleurs soit par la mauvaise santé, soit par d'autres incommodités ? — pourquoi en campagne commande-t-on les choses périlleuses aux plus vaillants ? — C'est un honneur. Tous ceux auxquels on ordonne de souffrir ce qui tire des larmes aux timides et aux lâches, doivent dire : Dieu nous a jugés dignes d'éprouver en nos personnes tout ce que la nature humaine était capable d'endurer[1]. Fuyez les plaisirs excessifs, fuyez le bonheur par lequel les caractères sont amollis, à moins qu'il ne survienne quelque chose qui les rappelle à la condition humaine et les tire d'une ivresse qui croit toujours durer : *velut perpetua ebrietate sospiti*. A ceux qui sont élevés douillettement, le moindre souffle d'air devient dangereux. Tout ce qui passe les justes bornes nuit. L'excès du bonheur est le plus dangereux de tous : *periculosissima felicitatis intemperantia est*. Il vaudrait mieux subir une infortune perpétuelle qui pousse à la vertu que de succomber sous le poids d'un bonheur infini et sans mesure. La mort de faim est plus légère que la mort d'indigestion. Un professeur demande plus de travail de l'élève qui donne plus d'espérance, ainsi Dieu, des gens de bien. Les pères spartiates voulaient que leurs fils pussent endurer des coups. Qu'y a-t-il d'étonnant, si Dieu exerce du-

[1] Cf. Phil. I, 29.

rement les caractères généreux? *Quid mirum si dure generosos spiritus Deus tentat?* (Cela fait penser à la parole de Pierre : ne trouvez pas étrange, etc, 1 Pierre IV, 12). Jamais la preuve de la vertu ne peut être molle[1]. La fortune nous frappe et nous déchire-t-elle? ce n'est pas cruauté, c'est combat. Plus nous serons attaqués, et plus forts serons-nous. Il faut que nous soyons exposés aux coups de la fortune pour que nous soyons rendus forts par elle contre elle. C'est donc dans l'intérêt des hommes de bien, pour qu'ils deviennent intrépides, qu'ils sont souvent mêlés à des événements redoutables et qu'ils supportent patiemment des maux qui n'en sont que pour ceux qui les endurent mal.

Ajoutons que c'est utile à tous que les meilleurs aient pour ainsi dire à soutenir un train de guerre et produisent des œuvres. Le dessein de Dieu, qui est celui de l'homme sage, est de montrer que les choses que les hommes recherchent ou craignent ne sont ni des biens, ni des maux : les premiers auraient l'air d'être des biens si Dieu ne les attribuait qu'aux gens de bien, les seconds sembleraient être des maux, s'il ne les infligeait qu'aux méchants. La cécité serait abominable si personne ne perdait les yeux que ceux qui auraient mérité qu'on les leur arrache: c'est pourquoi qu'Appius et Métellus soient privés de la vue. Les richesses ne sont pas un bien: c'est pour cela qu'il faut que le proxénète Essius aussi les possède, afin que les hommes, après avoir consacré l'argent dans les temples, le voient aussi dans les mauvais lieux[2]. D'aucune autre manière, Dieu ne peut mieux livrer au mépris ce qui est l'objet de nos désirs que lorsqu'il l'accorde aux plus vils et qu'il l'éloigne des meilleurs. C'est à ceux-ci que le travail est donné. Souvent le Sénat délibère tout un jour; pendant ce temps, les plus vils sujets jouissent de leur repos dans le camp ou se terrent dans un cabaret, ou perdent leur temps dans quelque entretien de carrefour. Il en est ainsi dans cette grande république qu'est la vie: les gens de bien travaillent, dépensent, se dépensent et ils le font

[1] Nunquam virtutis molle documentum est.

[2] Ut homines pecuniam cum in templis consecraverint, videant et in fornice.

de bon gré : ils ne sont pas trainés de force par la fortune, ils la suivent et marchent avec elle d'un pas égal ; s'ils avaient connu ses desseins, ils les auraient prévenus : Voulez-vous, dit le sage aux dieux, prendre mes enfants ? je les ai élevés pour vous ; voulez-vous quelque partie de mon corps? prenez, je ne promets pas grand'chose. Bientôt je laisserai tout. Voulez-vous mon souffle? qu'à cela ne tienne, je n'hésiterai pas à vous le donner, je vous donnerai de mon plein gré tout ce que vous demanderez. Pourquoi? j'aurais préféré vous offrir que de céder. Je ne subis aucune contrainte, je n'endure rien par force, je ne suis pas l'esclave de Dieu, j'acquiesce à sa volonté (on voit bien par ce passage que le pluriel dans l'appellation de Dieu ne tirait pas à conséquence pour Sénèque, puisqu'il y a passé tout naturellement du pluriel au singulier ; reprenons la citation.) D'autant plus que je sais que tout arrive en vertu d'une loi constante et éternelle : tout ce qui nous attend est arrêté depuis l'heure de notre naissance ; depuis longtemps les peines et les joies que tu dois avoir sont fixées ; et quelle que soit la diversité des destinées, on peut toutes les résumer ainsi : Nous recevons des choses périssables, nous qui devons périr : *summa in unum venit : accepimus peritura perituri.*

Quel est le devoir de l'homme de bien? se livrer au destin : *Quid est boni viri? præbere se fato.* C'est une grande consolation de se savoir emporté avec l'ensemble des êtres et des choses [1]. La même nécessité lie les hommes et les dieux ; un cours irrévocable entraîne également les choses humaines et les choses divines. Lui-même, le créateur et le souverain maître de tout, a bien écrit les destinées mais il les suit : il obéit toujours, il n'a commandé qu'une fois.

Cependant pourquoi Dieu fut-il si injuste dans la distribution des destinées, qu'il ait dispensé aux hommes de bien la pauvreté, les blessures et les deuils cruels? L'artiste ne peut changer la matière sur laquelle il travaille, celle-ci est passive : *Hæc passa est.* Certaines choses ne peuvent être séparées

[1] Grande solatium cum universo rapi.

de certaines autres, elles sont liées, elles sont inséparables : des caractères mous, qui doivent tomber dans le sommeil ou dans une veille qui ressemble beaucoup au sommeil, sont liés à des éléments inertes. Pour produire un homme digne de ce nom, il faut un destin plus rigoureux : cet homme n'aura pas un chemin uni, il sera ballotté par les flots, il faudra qu'il dirige sa barque sur des tourbillons, il lui faudra tenir le gouvernail contre la fortune; il lui arrivera beaucoup de choses dures, rudes, mais que lui-même il amollira et aplanira. Le feu éprouve l'or, le malheur éprouve les gens de bien. La vertu s'en va par les sommets, *per alta virtus it.*

Et cependant pourquoi Dieu souffre-t-il qu'il arrive quelque chose de mal aux gens de bien? Mais en vérité il ne le souffre pas ; il écarte d'eux ce qui est mal, les crimes et les ignominies et les pensées malhonnêtes, et les desseins rapaces et les passions aveugles et l'avarice qui est une menace pour le bien d'autrui ; il les protège et les défend. Faut-il encore exiger de lui qu'il sauve leurs bagages? Ils s'en rapportent eux-mêmes à Dieu de ce soin ; ils méprisent les choses extérieures. Démocrite rejette les richesses, estimant qu'elles sont un fardeau pour l'âme bonne ; pourquoi donc t'étonner si Dieu permet qu'il arrive à l'homme de bien ce que l'homme de bien veut lui-même qu'il lui arrive? — Pourquoi les gens de bien endurent-ils des choses pénibles? — afin d'enseigner aux autres à les souffrir : ils sont nés pour servir de modèle. C'est pourquoi figure-toi que Dieu leur tient ce langage : Quel sujet de plainte avez-vous contre moi, vous qui avez embrassé la justice? J'ai entouré les autres de biens faux ; j'ai amusé les esprits vains comme d'un songe long et trompeur, je les ai parés d'or, d'argent et d'ivoire. Au dedans d'eux, il n'y a rien de bon. Ces gens que vous tenez pour heureux, si vous les voyiez non du dehors mais du dedans, ils sont misérables, sordides, laids, beaux au dehors comme les murs de leurs maisons. Leur bonheur n'est pas solide, et sincère, c'est un enduit, bien mince encore, *non est ista solida et sincera felicitas, crusta et quidem tenuis....* A vous j'ai donné des

biens réels, qui demeurent : plus vous les sonderez et les examinerez, meilleurs ils vous paraîtront et plus grands. Vous ne brillez pas au dehors, vos biens sont tournés au dedans, *bona vestra introrsus obversa sunt.* Votre bonheur c'est de n'avoir pas besoin de bonheur : *non egere felicitate, felicitas vestra est.* — Mais il vous arrive des choses tristes, redoutables, pénibles ? — Parce que je ne pouvais vous y soustraire, j'ai armé vos esprits contre toutes. Supportez-les courageusement, c'est par là que vous êtes supérieurs à Dieu : il est hors de l'atteinte des maux, vous les endurez victorieusement, *ille extra patientiam malorum, vos supra patientiam.* Méprisez la pauvreté: personne ne vit aussi pauvre qu'il est né. Méprisez la douleur : ou bien elle aura une fin ou bien elle en donnera une, *aut solvetur aut solvet.* Méprisez la fortune : je ne lui ai donné aucun moyen d'atteindre l'âme : *nullum illi telum dedi quo feriret animum.* Méprisez la mort, qui est ou bien une fin ou bien un passage. Avant tout j'ai pris garde à ce que personne ne pût vous retenir contre votre gré, la sortie est libre. Si vous ne voulez pas combattre, vous pouvez fuir. Le chemin qui mène à la liberté est court. Je n'ai pas rendu la sortie aussi longue que l'entrée. La fortune aurait un grand pouvoir sur vous, si l'homme mettait un aussi long temps à mourir qu'à naître. La mort est sous votre main, *in proximo mors est.* Il y a mille manières de se l'administrer. La mort est si rapide qu'on ne la sent pas, que ne rougissez-vous de craindre si longtemps ce qui dure si peu ?

Ainsi se termine ce livre d'or, *hic libellus aureus*, ainsi que l'appelle Juste Lipse. Dans sa défense de Dieu, Sénèque a été amené à le faire parler ; mais en somme il ne lui fait dire que ce qu'il pense lui-même : le Dieu de Sénèque est un parfait Stoïcien. N'est-il pas naturel, quand on fait parler Dieu par simple fiction de rhétorique, de mettre dans sa bouche ce qu'on pense de meilleur ? Si Dieu avait parlé réellement, je me figure qu'il n'aurait pas laissé planer d'incertitude sur la question de l'au-delà ; si Dieu avait parlé, je ne pense pas qu'il eût permis au sage le suicide, et je ne comprends

pas que Sénèque qui le réprouve en certains cas, ne l'ait pas condamné dans tous, puisqu'il compare la vie à un train de guerre : dans quel cas un soldat peut-il fuir ?

Mais Sénèque n'aurait pas voulu se mettre au péril de blâmer Caton, son juste par excellence.

Nous nous garderons de jeter le moindre blâme sur lui pour les lacunes de sa sagesse : il était réduit aux seules lumières naturelles et il en a fait un magnifique usage. Il est entré bravement dans la défense de Dieu et du bien, il a prononcé de superbes paroles, il a donné de grands exemples, il a considéré la vie comme un temps de discipline sous la direction et la surveillance d'un Dieu qui est animé, à l'égard des hommes, de sentiments paternels, c'est-à-dire d'un Dieu qui aime virilement, si l'on peut ainsi dire. *Patrium habet Deus adversus bonos viros animum et illos fortiter amat.* Nous ne ferions peut-être pas mal de retrouver cet esprit paternel dans le Dieu de l'Evangile, qui lui aussi « aime fortement ».

* * *

Je n'aurais pas fini, si je voulais épuiser toutes mes notes et je n'ai certainement pas noté tout ce qui en aurait été digne.

Sénèque disait à peu près ceci à Lucilius qui lui demandait de lui citer quelques belles maximes des Stoïciens : « Il faudrait tout citer ; tout se tient, c'est un tissu serré ; rien ne fait relief ; tout est d'égale hauteur. C'est comme dans une forêt composée de grands arbres : aucun ne se détache de l'ensemble, parce qu'ils sont tous de même taillle. »

On a un peu cette impression avec Sénèque, et à chaque instant on interrompt sa lecture pour prendre des notes, et on ne sait où s'arrêter, quand on a commencé à écrire ; et à la fin on est à peu près aussi embarrassé de ses notes, dont on est submergé. C'est un fouillis où l'on se perd et où l'on a de la peine à faire un choix.

Je laisse donc dans mes notes une foule de choses que j'aurais voulu dire, sans compter celles que j'ai renoncé à noter.

J'espère que ce que j'ai noté et que j'ai réussi à faire entrer dans le tissu de ce travail, aura suffi pour donner de Sénèque une idée juste, je veux dire une idée grande.

Ce fut un très grand esprit qui a fait honneur à l'humanité et dont les écrits, fruits de ses veilles et composés en vue d'être utile à ses contemporains et à la postérité, méritent de revivre et de faire la nourriture de ceux qui veulent se tenir dans les hautes régions : ils tendent en haut.

Sénèque eut des idées très justes, dont on pourrait encore faire son profit. Je crois d'abord que ses œuvres renferment une foule d'observations morales qui ont conservé toute leur vérité et que pourraient utiliser en particulier les prédicateurs.

Je vais dire un peu au hasard et sans ordre les idées très justes qui gardent encore toute leur vérité et leur application : que les dons de la fortune ne sont pas des biens, qu'il faut s'en défier comme de pièges, que la vertu n'est pas un don de la fortune pas plus que la sagesse, qu'elle est le fruit du travail et de l'exercice, que les vrais biens sont à l'intérieur, que notre vie est prise dans un ensemble de lois auxquelles il faut se soumettre docilement et que ces lois, que Dieu a établies en vue du bien général, sont bonnes, que dans l'obéissance que nous leur prêtons, il y a la liberté, que les arts libéraux, les sciences de son temps, devenues les sciences plus développées du nôtre, ne peuvent créer de vertu, que ce n'est pas leur affaire, qu'elles ne l'ont jamais promis et que si nous voulons avoir des vertus, il faut nous adresser ailleurs, à la science qui s'occupe du bien et du mal. Pour Sénèque, c'était la philosophie : pour nous, c'est une philosophie qui croit avoir des lumières de Dieu.

Sénèque n'avait aucune idée et pour cause de la Parole de Dieu, mais je ne vois pas ce qui l'aurait empêché de donner audience au Dieu de la révélation dans la recherche de la vérité, lui qui écoutait les anciens, qui admettait que Dieu vient en aide à ceux qui montent vers lui, et qu'il se communique à eux.

La Parole de Dieu n'aurait en rien dérangé son idée que la

vertu demande l'effort de l'homme et n'est pas absolument un don gracieux et fortuit. L'apôtre Paul, l'apôtre de la grâce, ne disait-il pas : Travaillez à votre salut avec crainte et tremblement, quand même il ajoutait : car c'est Dieu qui produit en vous le pouvoir et le faire selon son bon plaisir?

Je crois si peu, d'autre part, que les idées de Sénèque ne soient d'aucun usage pour ceux qui acceptent la révélation qu'il ne connaissait pas, que je ne serais pas fâché de mettre les théologiens d'aujourd'hui à l'école de ce philosophe.

Je voudrais d'abord que les théologiens entendissent, comme Sénèque le faisait de la philosophie, que la théologie doit avoir des visées pratiques, qu'elle doit être un *ars vitae* et qu'on ne peut pas lui demander moins que ce que Sénèque demandait à la philosophie. Sénèque voulait qu'on fît de la philosophie, non par simple curiosité d'esprit, mais en vue de devenir meilleur soi-même et de rendre les autres meilleurs, que chaque leçon de philosophie formât à quelque vertu, fît progresser dans la vertu ; serait-ce là trop demander de la théologie?

Il ne voulait pas de vaine érudition, de raisonnement trop subtil, trop artificiel. Pourquoi en théologie n'aurait-on pas le même éloignement de l'érudition pure et vaine et des abstractions de quintessence?

Il y a en particulier un passage de l'une de ses lettres qui m'a charmé et où j'ai cru voir une méthode parfaite de théologie. Le voici, on le trouve dans l'ép. 89 : « Certains des nôtres ont pensé, écrit-il, que, bien que la philosophie soit l'étude de la vertu, que celle-ci soit le but, celle-là le moyen, cependant elles ne pouvaient être séparées ; car ni la philosophie n'existe sans la vertu, ni la vertu sans la philosophie. La philosophie est l'étude de la vertu, mais par le moyen de la vertu, et cependant la vertu ne peut pas exister sans l'étude d'elle-même, ni l'étude de la vertu sans la vertu. En effet il n'en est pas comme de ceux qui veulent atteindre un but à distance : celui qui veut atteindre un but, n'est pas à la place où est le but ; il n'en est pas comme des chemins

qui conduisent aux villes et qui sont en dehors d'elles. On vient à la vertu par la vertu. Donc ces deux choses coïncident et tiennent l'une à l'autre : la philosophie et la vertu. » (Ep. 89.) — Dans ce passage mettons théologie à la place de philosophie, et foi à la place de vertu, et nous aurons une méthode parfaite de dogmatique. Si la philosophie ne peut étudier la vertu qu'en se plaçant dans la vertu même, la théologie non plus ne peut étudier utilement la foi qu'en se plaçant en plein dans la foi.

Nous sommes de plus d'accord avec Sénèque sur l'utilité, la nécessité des idées générales, des dogmes, des décrets comme on voudra les appeler ; notre vie morale dépend étroitement des convictions de l'esprit ; mais il faut que le lien soit toujours bien visible, bien sensible, entre ces idées générales et notre vie pratique. Des idées générales qui seraient sans rapport avec cette vie, on pourrait les négliger. Elles n'auraient d'autre utilité que d'avoir exercé l'ingéniosité de l'esprit et ne nous profiteraient pas autrement qu'une partie d'échecs ; le mot est de Sénèque.

Je voudrais d'ailleurs que nous eussions la même largeur d'esprit que Sénèque, qui, tout en pensant qu'il fallait s'affilier à une grande famille d'esprits, d'abord n'abdiquait pas sa liberté, ensuite ne renonçait pas à prendre son bien où il le trouvait, et rendait justice à tous les grands esprits de toutes les écoles, et à Epicure entre autres qu'il ne se lassait pas de citer.

Il y avait chez lui une largeur d'esprit admirable que nous devrions imiter.

Et maintenant son cas nous prouve la vérité de ce qu'il disait, qu'il y a dans la nature assez de ressources si l'on veut en user. Ce n'est pas, nous l'avons vu, qu'il n'eût pas une idée profonde du mal particulier et général : nous sommes, dit-il, préoccupés par le mal ; l'âme mauvaise précède la bonne, et tant d'autres déclarations que je ne répéterai pas ; il éprouvait le besoin d'un secours étranger ; et malgré tout il affirmait qu'avec de la bonne volonté et le secours de Dieu, on pouvait arriver à l'âme bonne et je ne doute pas

qu'il n'ait été de ceux qui, s'étant attachés passionnément à la poursuite et à la réalisation de la justice, ont été agréables à Dieu. (Actes X, 34-35.)

Je m'arrête avec le regret de n'avoir pas tout dit, heureux si je laisse de Sénèque l'impression qu'il fut un grand esprit, un noble caractère qui paraît toujours plus grand à mesure qu'on l'approche, *major adeunti*, comme il dit lui-même du sage dans son langage lapidaire ; et si j'ai donné à quelqu'un de ceux qui m'auront lu le désir de mieux le connaître encore je serai largement payé de ma peine, qui m'aura profité à moi tout le premier.

FAITS DIVERS

Société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne. Année 1905.

Les directeurs de la Société ont eu leur réunion d'automne le 26 septembre dernier et jours suivants.

Il avaient à apprécier les mémoires de concours reçus avant le 15 décembre 1904.

Des deux sujets proposés l'un, le N° II (*Principes du Protestantisme néerlandais*) est resté sans réponse. Par contre le N° I: *l'antisupranaturalisme conséquent est-il possible sans conduire au naturalisme?* n'avait pas provoqué moins de dix travaux.

Un d'entre eux a dû être retourné à l'auteur, parce qu'il s'était nommé. Des neuf autres, trois étaient en néerlandais, deux en français, quatre en allemand. L'un, en néerlandais, a dû être aussitôt écarté, son auteur ayant traité de tout sauf du sujet proposé. Sept autres mémoires n'ont pas non plus trouvé grâce aux yeux du jury, pour diverses raisons de fond ou de forme.

Seul, le N° IX, en français, portant l'épigraphe: « Cherchez et vous trouverez », a été jugé d'une manière relativement favorable. Ce n'est pas que cette étude offre une réponse suffisante à la question posée. L'auteur, en effet, a pris les notions de « supranaturalisme » et de « naturalisme » dans un sens beaucoup trop restreint, d'où il s'ensuit qu'il n'a pas embrassé le problème dans toute son étendue. Guidé par la pensée que le « naturalisme » coïncide avec ce qu'il

appelle « la religion naturelle, » il a consacré son examen au phénomène de la religion. Le titre de sa composition déjà l'indique : « Etude sur la notion de la religion. »

A ce point de vue son traité possède de réels mérites. Le style est bien soutenu. L'ouvrage fait preuve de réflexion personnelle. Il porte le cachet d'un jugement philosophique exact et se montre pénétré d'un amour ardent de la religion et du christianisme.

En conséquence, les directeurs veulent bien décerner à l'auteur de ce mémoire une somme de cent cinquante florins et placer son écrit au nombre des œuvres de la Société sous le titre qu'il a lui-même choisi. Ils l'invitent donc à se faire connaître au secrétaire de la Société.

Les directeurs ont décidé de proposer les sujets suivants :

1. A remettre avant le 15 décembre 1906 :

« Un exposé critique des principes qui, après Schleirmacher, ont conduit diverses tendances théologiques à traiter la christologie comme un chapitre constitutif dans la dogmatique. »

2. A remettre avant le 15 décembre 1907 :

« Un manuel scientifique d'éthique, basé sur les principes religieux libéraux. »

Avant le 15 décembre 1905 ils attendent les réponses aux sujets suivants :

1. « Une exposition critique des principes philosophiques sur la base desquels le protestantisme réformé a été développé et défendu par ses plus anciens représentants. »

2. « Sur quoi se fonde-t-on pour admettre que nous n'ayons pas dans les évangiles une description digne de confiance de la prédication et de la vie de Jésus ?

Quelle influence cette opinion doit-elle exercer sur la prédication et l'instruction religieuse ? »

Avant le 15 décembre 1906 aussi réponses à la question suivante :

3. « Une enquête sur le contenu et l'origine d'un document hébreu ou araméen employé dans les évangiles canoniques. »

Tout ce qui rentre après le terme fixé est mis de côté sans être critiqué.

A la réponse satisfaisante de tout sujet proposé est promise la somme de quatre cents florins. La sus-dite somme est remise aux auteurs en espèces, à moins qu'ils ne donnent la préférence à la médaille d'or de la société, d'une valeur de deux cent cinquante florins, avec cent cinquante florins en numéraire, soit à la médaille d'argent avec trois cent quatre-vingt-cinq florins en numéraire. De plus, le traité ainsi couronné est reçu dans les œuvres et publié par la société.

Les directeurs se réservent le droit de couronner d'une partie seulement du prix promis, à quoi peut être jointe la réception dans les œuvres de la société. Ils ne décident en ce sens qu'après s'être assurés du consentement de l'auteur.

Pour être admis au concours, les mémoires doivent être écrits lisiblement: en néerlandais, latin, français ou allemand, mais en caractères latins. Des documents soit en caractères allemands soit écrits indistinctement n'entrent pas en ligne de compte. La concision, pourvu qu'elle ne nuise ni aux exigences scientifiques ni à celles du sujet, sert de recommandation.

Les auteurs envoient leur mémoire non signé, mais marqué d'une épigraphe et accompagné d'un billet cacheté, portant la même épigraphe et contenant le nom et l'adresse de l'auteur, franc de port au secrétaire de la société, M. le Dr H. P. Berlage, pasteur à Amsterdam.

Des travaux couronnés, admis dans les œuvres de la société, les auteurs n'ont pas le droit de publier une seconde édition, ni une édition corrigée, sans s'être assurés du consentement de la société.

Tout traité non publié par la société peut être édité par l'auteur lui-même. Seulement le manuscrit envoyé reste en possession de la société, à moins qu'elle ne le cède à la prière de l'auteur et pour son usage.

On peut se procurer des exemplaires de ce programme chez le secrétaire de la société, par demande franche de port.

BULLETIN

THÉOLOGIE

A.-N. Bertrand. — Le protestantisme libéral jugé par un libéral[1].

La petite publication que nous signalons tardivement ici mérite un hommage attentif et reconnaissant. C'est un rapport présenté en 1903 à l'Assemblée générale de l'Association fraternelle des pasteurs libéraux de France par un de ses membres, jeune théologien d'avenir, ce qui en explique, disons-le tout de suite, le parti-pris apparent de sévérité. Mais cette destination même du travail lui a imprimé une allure de franchise et de loyauté qui commandera le respect et interdira tout triomphe hâtif aux adversaires, qui surprendra peut-être les partisans, mais fera faire à tous de salutaires retours sur eux-mêmes.

Dans une première partie, M. Bertrand, en guise de définition, étudie les influences qui ont présidé à la naissance du mouvement libéral. Il montre l'individualisme religieux préparé par les rationalistes du dix-huitième siècle, légitimé par Kant, ébauché par le Réveil, instauré par les diverses tendances libérales. Ces tendances, très nettement et très profondément, il les caractérise et montre ce que chacune a apporté au protestantisme libéral : c'est le *supranaturalisme rationaliste*, avec Athanase Coquerel père et ses amis, qui, n'ayant subi l'influence ni de Kant ni du Réveil, essaie de fonder l'individualisme sur la raison et qui, sans en comprendre la chimère, voudrait garder des dogmes sans dogmatisme ; c'est la *tendance individualiste anti-dogmatique*

[1] *La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral, ses déficits actuels, son orientation prochaine*, par A.-N. Bertrand, pasteur, licencié ès lettres. — Paris, Fischbacher, 1903, in-8°, 178 p.

de Samuel Vincent qui ramène la discussion sur le terrain religieux et qui, après s'être inspiré du Réveil, s'en sépare lorsque ce mouvement devient dogmatique; c'est la *tendance critique* de Strasbourg qui proteste contre les doctrines traditionnelles au nom de la raison et de la conscience, qui s'attaque avant tout à l'autorité, donne essor au mysticisme, — une injure dans les bouches orthodoxes d'alors, — et reçoit le renfort de *l'école historique* avec M. Albert Réville; c'est enfin la *tendance psychologique* ou *expérimentale* dont le point de départ est un fait d'expérience intime: la priorité de la vie sur la doctrine, d'où découle une attitude toute nouvelle en face des affirmations dogmatiques de ses adversaires qu'elle laisse à leurs contradictions pour s'en aller vers de nouvelles affirmations, disant, de tels dogmes, non plus: c'est faux, mais: c'est mort, s'attachant non plus à un enseignement, mais à une vie: Christ. En somme, la mentalité libérale est faite d'un *besoin de vérité*, de cette vérité qui dépasse et déborde toutes les formules; d'un vif *sentiment de la tradition religieuse*, par conséquent de tolérance faite de respect pour la vérité que ces formules défigurent et mutilent, et pour les âmes qui valent mieux que leurs paroles; d'un attachement à la vérité essentiellement *personnelle et vivante*: Christ.

Ces origines mêmes expliquent, dans le protestantisme libéral, des déficits presque inévitables auxquels devaient s'ajouter les défaillances personnelles de ses représentants. Etant une réaction, le mouvement a manqué d'abord de *spontanéité*. Sa pensée a dû épouser la forme de la pensée adverse; il a dû employer les termes consacrés sous peine d'être traité d'incrédule, mais en leur laissant rigoureusement leur sens orthodoxe sans quoi il devenait hypocrite. Ce qui est plus grave c'est que, forcé de se transporter sur le terrain des adversaires, le protestantisme libéral a été frustré de sa vraie méthode: à grand tort il a été entraîné à faire de la critique du dogme la partie principale de son progamme, à devenir, contre son propre principe, dogmatique et rationaliste. Ce manque de spontanéité a causé une stérilité relative sur le terrain pratique où le mouvement émancipateur, ne sachant pas être plus qu'une anti-orthodoxie, ne sut pas opposer aux confessions de foi des confessions de vie. — Il a manqué ensuite de *pondération* ou de *décision*, c'est-à-dire qu'il est resté à côté de ses principes. Sans remonter jusqu'à eux, dans la question du surnaturel par exemple, il a polémiqué contre des conclu-

sions, restant ainsi sur le terrain arbitraire de la métaphysique au lieu de se transporter résolument sur le terrain religieux où l'on n'aurait pas pu l'accuser de provoquer un appauvrissement; son attaque s'est portée trop exclusivement sur quelques points controversés, purement spéculatifs, tandis qu'il aurait dû s'occuper directement de l'essentiel : la question religieuse, sur le terrain psychologique.

La mentalité libérale a enfin manqué d'*homogénéité*, vu la diversité et la contradiction de ses origines. Son but était de remettre en honneur l'impression religieuse au détriment de l'idée qui absorbait tout; et voilà que ses hérédités rationalistes, avec leurs *à priori* et leur horreur de l'inexplicable, lui inspirèrent une « théologie scientifique » d'où était exclu tout mysticisme, alors que ses notions de la foi et de la révélation étaient essentiellement mystiques. Ce manque d'homogénéité se retrouve sur beaucoup d'autres points : il suffira de citer l'oscillation des jeunes libéraux élevés sous l'influence de l'école critique et de l'école expérimentale, et chez lesquels les deux inspirations n'ont pas encore trouvé leur synthèse. De même, sur le terrain pratique, le libéralisme ne sait pas encore s'il doit chercher à rallier les libres penseurs ou à émanciper les orthodoxes, et cette hésitation l'entraîne à des inconséquences et à des contradictions.

Parmi les déficits imputables à la personne des libéraux, M. Bertrand cite avant tout leur *ignorance du milieu* dans lequel ils vivent : milieu social, dont ils laissent étudier et résoudre les problèmes — modernes s'il en est — aux chrétiens orthodoxes; milieu intellectuel, philosophique surtout, qu'ils laissent progresser à la suite de Maine de Biran et des psychologues en en restant eux-mêmes à la philosophie de 1830; milieu religieux enfin, car il leur suffit qu'un livre soit orthodoxe pour qu'ils ne le lisent pas, alors qu'ils auraient grand besoin de renouveler leurs arguments de 1850 contre une orthodoxie qui progresse, ce qu'ils lui reprochent au reste avec une sorte de jalousie. Les libéraux manquent d'*effort personnel* dans la documentation et la pensée religieuse; si hurlante que soit l'alliance de ces deux mots, il y a un traditionalisme libéral qui rejette d'instinct les conclusions des théologiens adverses sans approfondir leurs ouvrages, inspirés cependant toujours plus de la même méthode que ceux des libéraux. On ne pense pas suffisamment sa foi, on n'a pas l'oreille ouverte aux voix qui parlent sérieusement de la vérité, de quelque côté

qu'elles viennent. Le libéral, enfin, manque, très souvent, de *profondeur ;* il a quelque chose de simpliste qui ignore la complexité mouvante des faits; la liberté, qui n'est pourtant qu'une forme vide, lui tient lieu de tout, lui inspire, par crainte du dogmatisme, une sorte de scepticisme ou de paresse intellectuelle dangereuse et contraire à ses principes; sa théologie, trop uniquement critique, trop étrangère à la vie, a « manqué d'équité et de compréhension à l'égard de doctrines moins nettes, moins claires peut-être, mais plus complexes et plus riches parce qu'elles tenaient compte des faits moraux et religieux. »

Instruit par les leçons du passé, comment le protestantisme libéral doit-il orienter sa pensée religieuse?

Il doit rompre d'abord, résolument, avec tout ce qui rappelle le rationalisme du dix-huitième siècle, car le rationalisme n'est ni un principe d'individualisme, — c'est la raison impersonnelle qui y fait loi, — ni un principe religieux, car la réalité dernière n'est pas entièrement connaissable. Il y a contradiction absolue entre l'idée d'une théologie qui veut exprimer et formuler la vie, et une méthode qui subordonne tout à l'idée et qui en viendrait, suprême danger, à faire du libéralisme un mouvement philosophique ou théologique et non pas religieux. Pour recouvrer la spontanéité, il lui faut, avec Samuel Vincent, poser la question sur le terrain religieux. « Vivez, pensez, croyez par vous-mêmes, affranchissez-vous de toute autorité extérieure, et après cela, si la théologie traditionnelle doit tomber, elle tombera, soyons tranquilles. » Le libéralisme doit être « de ceux qui ne se résignent pas à démontrer laborieusement que l'on *peut* être *aussi* religieux avec leur conception qu'avec l'idée traditionnelle, mais qui prétendent que la foi *doit* être *plus* religieuse et *plus* vivante. » Ce qui ne veut pas dire qu'il faille dédaigner l'œuvre purement intellectuelle. Seulement, il faut prendre garde de ne pas commettre l'erreur de l'école critique qui, sous prétexte d'appliquer *la* méthode scientifique, — une abstraction, — a imposé à la pensée religieuse, d'ordre plutôt psychologique, *une* méthode scientifique, celle des sciences naturelles et physiques et de l'histoire, alors que chaque science a la sienne propre. Les faits religieux ont une valeur en eux-mêmes, en tant que synthèses, et devant les faits la raison doit s'incliner, si devant leur interprétation, devant les formules elle est souveraine. Cela a donné à l'école critique-historique une attitude injuste envers les dogmes dans lesquels elle n'a vu

que des formules « fausses » ou vaines, sans s'apercevoir qu'un fond solide leur venait d'âmes chrétiennes, fond qu'une critique plus avisée et plus vraiment scientifique, c'est-à-dire dépouillée de compromissions rationalistes et dogmatiques, aurait su reconnaître. Une méthode strictement scientifique rendra seule au libéralisme sa pondération. — La méthode intellectualiste de l'orthodoxie et de l'école critique en aboutit à dissoudre la pensée religieuse dans les activités diverses de l'esprit humain. L'école psychologique ou expérimentale nous donne une notion ferme de la *connaissance religieuse;* elle montre que les faits de conscience qui constituent notre vie religieuse échappent aux prises d'un raisonnement *a priori*, qu'ils précèdent les thèses métaphysiques et les inductions historiques, que la raison n'a qu'à chercher « l'expression de l'impression ». A la base de tout, il y a la vie. « Le plus souvent les lacunes de la pensée proviennent, à nos yeux, des lacunes de la vie. » Mais cette méthode, essentiellement mystique, ne doit pas demander à l'intuition et à l'expérience intime plus qu'elles ne peuvent donner ; s'il est scientifique de l'employer dans ce domaine, elle ne peut cependant mener à des conclusions valables universellement et nécessairement ; et elle ne doit pas pénétrer dans le domaine des explications intellectuelles où elle se laisse si facilement aller à la confusion du fait et de son interprétation. Si elle est conséquente avec ses principes, l'école expérimentale pourra rendre au protestantisme libéral son homogénéité, en lui donnant une conception une, religieuse dans son but comme dans ses moyens.

« Ce que l'on sait et ce que l'on croit dépend de ce que l'on vaut.... Les hommes et les partis ont la théologie qu'ils méritent.... Pour le protestantisme libéral, comme pour tant d'autres qui ont cherché dans le travail et dans la prière, la vie apportera aux problèmes de l'action et de la pensée les solutions que l'on avait en vain demandées au raisonnement ». C'est sur ces mots que se termine le remarquable travail que nous avons essayé de résumer en empruntant le plus souvent les termes mêmes de M. Bertrand. Ce que nous n'avons pu faire, c'est de citer toutes les pensées pénétrantes et suggestives, tous les mots frappants qui, à chaque page, nous ont arrêté. Nous trompons-nous ? Dans ces régions élevées de la sincérité, de l'ardente recherche de la vérité, religieuse aussi bien qu'intellectuelle, toutes les barrières de partis disparaissent. Que ce réquisitoire ait été rendu public sur

le désir même de l'Association des pasteurs libéraux, il y a là un signe des temps, une preuve de sain libéralisme et d'humilité qui font honneur au parti entier comme à son rapporteur.

M. V.

REVUES

Rivista cristiana

Juillet.

G. Luzzi : Le dogme de l'Immaculée Conception. — *U. Janni :* Foi évangélique et réforme théologique. — *E. Bosio :* Jean-Bernard Bonifacio. — *Filopante* : Pour une école de théologie interdénominationnelle en Italie. — *G. Grilli :* Buts et méthodes de l'exégèse de l'A. T. d'après Gunkel. — *P. Spemann* : Confessions d'un étudiant moderne. — *L. Colani :* Revue du mois.

Août.

G. Luzzi : Le dogme de l'Immaculée Conception. (Fin.) — *V. Tummulo :* La psychologie de Hæckel. — *G. Grilli* : L'Ecriture sainte dans la vie spirituelle moderne. — *G. Banchetti :* Encore les méthodes d'évangélisation. — *E. Bosio :* Eclaircissements bibliques : 1 Tim. VI, 19. — *L. Colani :* Revue du mois.

Septembre.

E. Bosio : L'Eglise réformée hongroise. — *V. Tummulo :* La psychologie de Hæckel. — *G. Grilli :* La crédibilité de l'histoire évangélique, d'après Harnack. — *G. Banchetti :* Encore les méthodes d'évangélisation. — *G. Grilli :* Un évêque de l'Eglise militante : G. Strossmayer. — *L. Colani :* Revue du mois.

Monatsschrift für die kirchliche Praxis

Juillet.

Bulletin. — *F. N. :* Modèles de Jésus. — *Kappus :* Sermon funèbre ou discours sur la tombe ? — *Manz :* Jésus était-il sans péché ? Jésus est-il notre modèle ? — *Th. Lieschke :* Sermon de communion prononcé devant les maîtres et les élèves d'un seminaire de maîtres. — *Lic. Dr. Schian :* Cultes pour enfants. — *Un réaliste :* Le paysan de Hunsrück. (Suite). — *Baumgarten :* Chronique : La motion de tolérance du Centre au Reichstag.

Août.

Bulletin. — *F. N. :* Fierté de caste. — *von Bergh :* Pasteurs muets et cependant éloquents. — *W. K. :* Un tableau de village

alsacien. — *Un ecclésiastique de Gotha :* Au sujet des « Echantillons de discipline ecclésiastique moderne » dans la livraison 11 de 1904. — *Gastrow :* Au sujet de la décision du synode de l'arrondissement de Fischhausen sur des questions de discipline ecclésiastique. — *Baumgarten :* Chronique : La domination du Centre

Septembre.

Bulletin. — *F. N. :* Dans la maison de verre (le presbytère). — *Wallenstein :* Repas d'ensevelissement. — *G. S. :* La sainte cène dans mon catéchisme. — *Un réaliste :* Le paysan de Hunsrück. (Suite). — *W. K. :* Contributions à une bibliothèque apologétique courante. — *Un synodal :* Au sujet des décisions du synode de Fischhausen. — *Baumgarten :* Chronique : L'assaut de l'ancienne foi contre la théologie moderne.

Neue kirchliche Zeitschrift

Août.

A. Klostermann : Contributions à l'histoire des origines du Pentateuque. — *G. Wohlenberg :* La méthode historique en religion et son application à l'étude du Nouveau Testament. — *v. Schwarz :* La mission doit-elle viser à la conversion individuelle ou à la christianisation des foules ?

Revue d'Histoire ecclésiastique (de Louvain).

N° 3. Juillet.

L. Saltet : Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret. (Suite.) — *M. Vœs :* La papauté et l'Eglise franque à l'époque de Grégoire le Grand. (à suivre.) — *J.-M. Vidal :* Notice sur les œuvres du pape Benoît XII. — *L. Willœrt :* Négociations politico-religieuses entre l'Angleterre et les Pays-Bas catholiques, 1598-1635. (à suivre). — Comptes rendus. — *J.-P. Kirsch :* Le R. P. Denifle. Notice biographique et bibliographique. — Chronique. — Bibliographie.

Schweizerische theologische Zeitschrift

3me fascicule.

F. Barth : La tendance du livre d'Henoch. — *L. Ragaz :* Encore les deux livres de Kutter et Faber. — *A. Farner :* Question (concernant l'article de M. Hauri). — Bulletin. — Revues.

Die Studierstube

Juillet.

Lütgert : Questions de conscience ; 6. Aimes-tu ? — Prof. *Daxer :* La théologie comme science. — *J. Bœhmer :* Au sujet du royaume

de Dieu. I. — *R. Bœhmer :* Au sujet du Fils de l'homme. — *Jæger :* La prédication de la parole. — Pour la table de travail. — Divers.

Août.

Lütgert : Questions de conscience : 7. Es-tu orgueilleux ? — *J. Bœhmer :* Au sujet du royaume de Dieu. II. — *Ideler :* Les animaux, I. — *Eysell :* Le travail dans les établissements de correction. — *Jung :* Restauration des églises. — Pour la table de travail. — Divers.

Zeitschrift für theologie und Kirche

4e fascicule.

Scheel : Le baptême dans la dogmatique luthérienne orthodoxe contemporaine. I.

Revue philosophique

Chaque numéro se termine par des analyses et comptes rendus, une revue des périodiques étrangers et une liste des livres nouveaux.

Juin.

F. Le Dantec : La méthode pathologique. — *Dr G. Dumas :* Pathologie du sourire (avec figures). — *F. Lannes :* Le mouvement philosophique en Russie : Les Slavophiles. — *J. Novicow :* Erreur et malheur.

Juillet.

Brenier de Montmorand : Les états mystiques. — *A. Schinz :* La question d'une langue internationale artificielle. — *F. Le Dantec :* La méthode pathologique (2e et dernier article). — *G. Rageot :* Le cinquième congrès international de psychologie.

Août.

René Worms : La philosophie sociale de G. Tarde. — *A. Schinz :* La question d'une langue internationale artificielle. — *P. Lacombe :* La psychologie de Taine appliquée à l'histoire littéraire. Correspondance. — Nécrologie.

Septembre.

V. Gignoux : Le rôle du jugement dans les phénomènes affectifs. — *R. de la Grasserie :* La psychologie de l'argot. — *P. Girard :* Sur l'expression numérique de l'intelligence des espèces animales. — *G. Truc :* Une illusion de la conscience morale. — Notices bibliographiques.

Octobre.

Dr Sollier : La conscience et ses degrés. — *C. Bos :* Les éléments affectifs du langage. — *Draghicesco :* De la possibilité des sciences sociales. — *Matienzo :* La logique comme science objective. — *F. Paulhan :* L'idéalisme d'aujourd'hui.

TABLE DES MATIÈRES

Année 1905.

I. ÉTUDES ET COMPTES RENDUS

Pages

Sciences et philosophie religieuse, par *A. Reymond* 5

L'agnosticisme religieux (second article), par *G. Frommel* 18

Saint Augustin, par *Ed. Logoz*. Première étude: Psychologie de saint Augustin. Premier article 50

Second article 105

Lettres sur la religion, par *Fréd. Naumann*, traduites de l'allemand par *Roger Bornand* (suite).

Lettres VII à XVII 76

Lettres XVIII à XXVII 128

Notice bibliographique sur Pierre Viret, par *Ch. Schnetzler* et *J. Barnaud*.

Premier article 155

Second article 296

Etudes sur la doctrine chrétienne de Dieu, par *P. Lobstein*.

I. L'éternité de Dieu 193

Jean-Elie Bertrand, 1713-1797. Quelques pages de l'histoire des idées philosophiques, théologiques et morales dans la Suisse Française à la fin du XVIIIe siècle, par *Paul Dumont* 217

Une victime de la Révocation de l'Edit de Nantes (Jean Bernard), par *J. Cart*. 270

Sénèque, par *Pierre Farel*. Premier article 319

Second article 428

Troisième article 521

A propos d'une nouvelle Histoire des dogmes (de J. Tixeront), par *Ch. Bruston* 346

La résurrection de Jésus-Christ en face de la science contemporaine, par *E. Petavel-Olliff* 369

L'agnosticisme religieux, par *G. Berguer*. Avec une réplique de *G. Frommel* 401

Société vaudoise de théologie. Rapport snr l'exercice de 1903-1905, par *L. Goumaz* 457

Quelques lettres d'*Auguste Sabatier*, communiquées par *P. Lobstein*. . . 481

Saint Augustin, par *Ed. Logoz*. Deuxième étude: La genèse de la pensée de Saint Augustin. II. Le problème de la conversion. 498

II. DIVERS

Pages
Nécrologie : Paul Tannery et Marc Thury, par *Ph. Bridel* 355
Bibliographie (dernière livraison de la 3e édition du commentaire sur le Nouveau Testament de L. Bonnet, par *Alf. Schrœder*) 363
Programme de la société de la Haye pour la défense de la religion chrétienne 584

III. BULLETIN

BERTRAND, A. N. La pensée religieuse au sein du protestantisme libéral (M. V.) 587
CARPENTER, Estlin. Les Evangiles d'après la critique moderne. Trad. de l'anglais par J. Hocart (M. V.) 179
DREYFUS, Hippol. et MIRZA HABIB-ULLAH Chirazi. Beha-Ullah. Le livre de la certitude (*Et. Combe*) 183
GOGUEL, Maurice. L'apôtre Paul et Jésus-Christ (*J. Bénazech*) 180
MONOD, Wilfred. Libres penseurs et Penseurs libres. (*M. V.*) 187
STAEHLIN Leonh. Uber den Ursprung der Religion. (*M. V.*) 185
TIXERONT, J. Histoire des dogmes. I. La théologie anténicéenne. (v. l'article de *Ch. Bruston*) 346

IV. REVUES

Deutsch-evangelische Blätter 189
Monatschrift für die kirchliche Praxis 191, 365, 592
Neue kirchliche Zeitschrift 188, 366, 593
Revue d'histoire ecclésiastique de Louvain 367, 593
Revue internationale de théologie 188, 477
Revue philosophique 192, 366, 594
Rivista cristiana 189, 364, 592
Schweizerische Theologische Zeitschrift 477, 593
Studierstube 477, 593
Theologische Studien nnd Kritiken 192, 368
Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins 191, 480
Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft. 480
Zeitschrift für Kirchengeschichte 191, 368
Zeitschrift für Theologie und Kirche. 189, 480, 594
Zwingliana 479

BR
3
R4
année 38

Revue de théologie et de philosophie

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY